

केनोपनिषद्

KENOPANIṢAD

(With Eng. Translation, Paraphrase, Padabhāṣya, Vākya-
bhāṣya, editor's own commentary in Sanskrit, English
Exposition, copious notes in English with extracts
from other commentaries, Bengali Translation
and Exposition in Bengali, Appendices.)

PREFACE BY

Dr SATKARI MOOKERJEE, M. A., Ph.D

AND

EDITED BY

Dr SITANATH GOŚWAMI, M.A (Gold Medallist),

D.Phil., Vedānta-Vyākaraṇatīrtha, Reader, Jadavpur
University, Editor of Īśopaniṣad, Author of
Vedāntadarśane Paramārthatattva etc.

FIRST EDITION

JUNE, 1954

Sole Distributors

SANSKRIT PUSTAK BHĀNDAR,

38, CORNWALLIS STREET,

CALCUTTA-6.

Published by
S. P. Bhattacharjee
4/1, Kumartuli Street,
Calcutta-5.

PRICE :— Ordinary Edition Rs. 5.50 nP
Library Edition Rs. 7.50 nP.

Printed by
D. P. MITRA,
AT THE ELM PRESS,
63, Beadon Street, Calcutta—6.

उत्सर्गपत्रम्

अशेषशास्त्राध्यापकाचार्यवर्यस्वर्गतमहामहोपाध्याययोगेन्द्रनाथदागुची-
तर्कसांख्यवेदान्ततीर्थडिलिट्महोदयाना श्रीचरणेभ्यो
भक्त्या समर्पितं

वितरति खलु विद्यां य सदैवादरेण
गणयति न कदाचित् पाठने क्लेशलेशम् ।
अपनयति सदैवाज्ञानराशि मदीय
स हि मम गुरुरेक पूज्ययोगेन्द्रनाथ ॥

वेदान्तेषु प्रथितयशसो योग्य वङ्गेषु सन्ति
त्रय्यन्तेषु प्रवचनकृतामुत्कले वा विहारे ।
हित्वा तेषामथ कतिपयान् सर्व एवाधुनात्र
योगेन्द्राणा पदकमलगास्ते नु जाता वरेण्या ॥

पठेद् बौद्धशास्त्र गुरु किं न लब्धोऽ-
भ्यसेद् योगतन्त्र किमु न्यायशास्त्रम् ।
इयाद् दण्डनीतीरयो पूर्वतन्त्रा-
ण्यल चिन्तयासौ स योगेन्द्रनाथ ॥

सर्वतन्त्रस्वतन्त्राश्च गुरवः शास्त्रमूर्तय ।
सशयाश्च निरस्यन्ति शास्त्रज्ञाननिशमम ॥
पृष्ठश्चेत् कथमद्यासौ शिक्षयेत् स्वर्गतोऽपि मन्
श्रूयता वच्मि तत्राह रहस्य मदगुरोरिदम् ॥
'यदा कोऽपि हि सन्देहाल्' लभेतात्र दुरुत्तरान् ।
तदैवासौ स्मरेद् भक्त्या श्रीगुरोश्चरण ननु ॥'
केनोपनिषदो व्याख्या साधिता कृपया गुरोः ।
अर्पिता गुरवे सैव समैवानन्दकारणम् ॥

CONTENTS

	Page
Preface ..	vii—viii
Introduction ..	1—16
Relation between Jaiminīya Brāhmaṇa (Talavakāra Brāhmaṇa) and Kenopaniṣad ..	1—3
The terms—Talavakāropaniṣad, Keno- paniṣad, Kenesitopaniṣad ..	3—4
Kenopaniṣad not referred to in Bloom- field's "A Vedic Concordance" ..	4
Atharvavedic Kenopaniṣad and its bhāṣya by Śaṅkarācārya ..	4—5
Number of <i>mantras</i> ..	6
Two <i>mantras</i> —whether in prose or in verse ..	6
Author of <i>Padubhāṣya</i> and <i>Vākyaabhāṣya</i> ..	6—9
Order of <i>mantras</i> not changed by Śaṅkara ..	9
Import of Kenopaniṣad—qualified or unqualified <i>Brahman</i> ..	10—14
Meaning of <i>Parabrahman</i> ..	14
Forms of <i>Brahman</i> ..	14
Abstruseness of Kenopaniṣad ..	15
Scheme of this edition ..	15—16
Gratitude ..	16
Peace Prayer ..	17—25
Introductory <i>Bhāṣya</i> ..	25—36

	Page
<i>Mantras</i> and their Expositions etc. .	36—230
Appendix A	
Bengali translation and Exposition ..	i—lxxxv
Appendix B	
Alphabetical list of <i>mantras</i> ..	lxxxvi—lxxxvii
Appendix C	
Atharva-text of Kenopaniṣad ..	lxxxviii—xcī
Appendix D	
Vedic Metre ..	xcīi—xcviii
Appendix E	
Abbreviations of the works and authors often quoted ..	xcix—c
Appendix F	
Analysis of the <i>mantras</i> ..	ci—civ
Appendix G	
Questions and Hints on Answers ..	cv—cix
Appendix H	
Addenda and Corrigenda ..	cx—cxii

PREFACE

Dr Sitanath Goswami, Reader in Sanskrit of Jadavpur University, has already made his mark in the academic world by his original monographs and critical edition of iśopaniṣad. He is a fastidious scholar and not satisfied with superficial understanding of text and problems. In interpreting the iśopaniṣad he has thoroughly exploited all the commentaries available in print, though he follows in the main the commentary of Śaṅkarācārya. It gives me unqualified pleasure to note that he has achieved thorough success in his first venture. This shows that he has been able to make this intricate text intelligible to the students for whom he undertook this not-at-all an easy task. He is now bringing out a critical edition of the Kenopaniṣad which also presents considerable difficulties almost at every step by its abstruse style and peculiar mode of presentation. It admits of no doubt that but for Śaṅkarācārya's bhāṣya this Upaniṣad would have been left untouched by a modern scholar because of the textual difficulties and apparently contradictory statements. I am optimistic that like its predecessor the present edition of Dr Goswami will be welcomed in our present academies as an illuminating contribution. It may not be out of place to remark in this connexion that Dr Goswami has started under the most remarkable auspices in the scholastic area. Though born in a Vaiṣṇava family, he read the classics of Advaita Vedānta sitting at the feet of our guru the late Mahāmahopādhyāya Dr Jogendranath Bagchi D. Litt. of hallowed memory. I also have had the

unique privilege of giving him a schooling in the modern methods of research. It comforts me at the fag end of my career to see reason for the belief and hope that Dr Goswami will keep the torch of culture, which was handed over to us by our revered *guru*, fully ablazed in its undimmed glory.

In the Kenopaniṣad the problem of self-realisation is approached from the standpoint of epistemology. The Self is the Brahman, the Absolute. This is the burden of Vedānta. But do we know our self ? Everybody is familiar with the idea that he is the subject of all knowing, feeling and willing. It is also plain that the Self is not unknown either. Nobody doubts his own existence nor is he sure that he is other than the knower. Descartes started his philosophical enquiry from the standpoint of doubt. He would not accept anything as true and real if it was assailed by doubt. But he could not doubt his own existence and that he was doubting. But is this self-knowledge sufficiently true ? This problem is broached in the first two khaṇḍas. In the third section the vanity of the empirical knowledge of the Self is demonstrated and in the fourth the way of the Self-realisation is inculcated.

Dr Satkari Mookerjee, M. A., Ph. D.
Director, Nava Nālandā Mahāvihāra

INTRODUCTION

Kenopaniṣad belongs to the *Talavakāra Brāhmaṇa* of *Sāmaveda*. This *Talavakāra Brāhmaṇa* is commonly known as *Jaiminiya Brāhmaṇa*. Jaimini is believed to be the guru of Talavakāra and the Brāhmaṇa is named after them. Some scholars think that *Talavakāra Brāhmaṇa* is a part of *Jaiminiya-Brāhmaṇa*¹. However, *Jaiminiya Brāhmaṇa* contains five *Kāṇḍas*², of which the fourth is called *Jaiminiya-Upaniṣad Brāhmaṇa*. This *Talavakāra-Upaniṣad* or *Kena-Upaniṣad* forms the tenth *anuvāka* of the fourth chapter of this *Jaiminiyopaniṣad Brāhmaṇa*. As we find in the edition by Hanns Oertel, JUB.³ consists of four chapters (*adhyāya*). Each *adhyāya* comprises a few *anuvākas* and an *anuvāka* contains some *khaṇḍas*. All the *khaṇḍas* of all the *anuvākas* of the four *adhyāyas* of JUB. taken together come to a total of 145. The tenth *anuvāka* of the fourth *adhyāya* of JUB. contains the *khaṇḍas* numbering

1. "जैमिनीय ब्राह्मण की बहुधा तलवकार ब्राह्मण भी कहा जाता है। जैमिनि गुरु था और तलवकार शिष्य था। ब्राह्मण क्यों उन दोनों के नाम से पुकारा जाने लगा, यह विचारणीय है। सम्भव है कि जैमिनीयों की अवान्तर शाखा तलवकार है।"—वैदिक वाङ्मय का इतिहास, प्रथम भाग, ३१८ पृ:।

2 Dr Raghuvira and his son Dr Lokeśacandra have edited Jaiminiya Brāhmaṇa only upto the third Kāṇḍa.

3 Journal of the American Oriental Society, vol. xvi. Published from New Haven MDCCCXCVI, Article IV.

135-138 i. e. 4.18-4. 21. But the *khaṇḍas* 139-145 do not belong to Kenopaniṣad and Dr Burnell is mistaken in holding—"The *Kena-Upaniṣad* comprises the 135-145 *khaṇḍas* or the tenth *anuvāka* of a chapter." But it is Dr Burnell who first informs Prof. Max Müller of his discovery of a Ms. of Jaiminiya Brāhmaṇa¹. Prior to that the meagre information supplied by Śaṅkara² and his commentator Ānandajñāna³ was 'to be taken only on trust, because no Brāhmaṇa was known containing the Upaniṣad.' Dr Burnell writes to Max Muller in his letter dated 8th Dec., 1878—"My Ms. of the Talavakāra Brāhmaṇa agrees, as regards the contents, exactly with what Śaṅkara says, but not in the divisions. He says that the Kenopaniṣad begins the ninth *adhyāya* but it is not so in my Ms."⁴

For a clear understanding of the relation between Jaiminiya Brāhmaṇa, JUB. and K. U. we propose to present a table on the following page.

Talavakāropaniṣad is so called because it forms a part of TLB but the appellation Kenopaniṣad may be

¹ A discussion on Talavakāra Brāhmaṇa with the narration of a legend by A. C. Burnell Ph. D. will be found in Indian Antiquary, vol, xiii, P. 16. Another article in the same issue (P. 21) by Prof. W. D. Whitney of New Haven will throw much light on this Brāhmaṇa.

² See Padabhāṣyam, P. 25, line 8-9.

³ "केनेषितमित्यादिकां तलवकारशाखोपनिषद् व्याचिन्तयामुभंगवान् भाष्यकारः...."—AG. under ŚPB.

⁴ SBE, VOL. i, Part I, Introduction.

JB or TLB

Kāṇḍa i	Kāṇḍa II	Kāṇḍa III	Kāṇḍa IV	Kāṇḍa V
			= JUB or TLUB	= Ārṣeya B.
			(contains 4 adhyāyas, 42 anuvākas and 145 Khaṇḍas)	

Adhyāya I	Adhyāya II	Adhyāya III	Adhyāya IV
contains 18 anuvākas and in all 60 Khaṇḍas i. e. Khaṇḍas 1—60	contains 5 anuvākas and in all 15 Khaṇḍas i. e. Khaṇḍas 61—75	contains 7 anuvākas and in all 42 Khaṇḍas i. e. Khaṇḍas 76—117	contains 12 anuvākas and in all 28 Khaṇḍas i. e. Khaṇḍas 118—145

Anuvāka I	Anu. II	Anu. III	Anu. IV	A. V	A. VI	A. VII	A. VIII	A. IX	A. X	A. XI	A. XII
contains 1	1	1	1	1	3	2	5	2	4	5	2
Khaṇḍa	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.
i. e. 4.1	i. e. 4.2	i. e. 4.3	i. e. 4.4	i. e. 4.5	4.6-8	4.9-10	4.11-15	4.16-7	4.18-21	4.22-26	4.27-8
or	or	or	or	or	or	or	or	or	or	or	or
118	119	120	121	122	123-5	126-7	128-32	133-4	135-38	139-43	144-4

attributed to the first word (केन meaning 'by whom'
this Upaniṣad.¹

Prof. Bloomfield in his monumental work, A Vedic Concordance, has arranged alphabetically all the quarters of all stanzas and the beginnings of all prose passages of formulaic character of the entire Vedic literature available in his time. He has referred to JUB. in his 'Explanations' but it remains inexplicable why the learned Professor has totally dropped this Kenopaniṣad from his work. Is it their carelessness ? Or, is there any principle behind ? Perhaps his disciples will be able to answer. It is also remarkable that Kenopaniṣad has not found place in his "Abbreviations."²

This small Upaniṣad poses serious problems which can be solved only by persistent researches. We come to

¹ It is also called केनोपनिषद् for the first two words of this Upaniṣad. cf. ईशोपनिषद् and ईशावास्योपनिषद्.

² By a study of the Concordance and JUB edited by Hanns Oertel we have noticed that Bloomfield has not totally excluded the fourth *adyāya* of JUB in which K. U. occurs. Verses as वायुषं कश्यपस्य (iv. 3. 1) and येऽग्रयः पुरीषाः (iv. 3. 3) have been referred to whereas the verse आयुर्माता मतिः पिता (iv. 1. 7) of the same *adhyāya* is dropped. We cannot understand the principle in selecting the verses of JUB. since the verse मयीदं मन्ये भुवनादि सर्वम् (III. 17. 6) is not mentioned but उत्तैषां ज्येष्ठ उत्त वा कनिष्ठः (III. 10. 12) is accepted for reference in the Concordance. The reason that Bloomfield has not followed the edition of Hanns Oertel is not at all tenable inasmuch as Bloomfield himself has referred to this very edition in his "Explanations".

know from Colebrooke's *Miscellaneous Essays* that there is one *Kenopaniṣad* belonging to Atharvaveda. He also informs us of the existence of the *bhāṣya* of Śaṅkara on this Atharvavedic *Kenopaniṣad*.¹ He says in the footnote—"Here, as in other instances, I speak from copies in my possession." Weber, in his *Indische Studien*,² has recorded every single insignificant reading differing from the celebrated Sāma recension of *Kenopaniṣad*. We have discussed a few readings of Atharva recension in 'Notes' and have appended all the variants of Atharvanic *Kenopaniṣad* relying on Weber's *Indische Studien*.

Although Colebrooke has referred to a *bhāṣya* of Śaṅkara on the Atharvanic *Kenopaniṣad*, we have not yet been able to go through any manuscript of the said work, not to speak of any published edition. We have seen two *bhāṣyas*—*Padabhāṣya* and *Vākyābhāṣya*—of *Kenopaniṣad* which are generally attributed to Śaṅkara. But none of the editors has been found to hold any of them as a commentary on Atharvanic *Kenopaniṣad*. Further, the difference in reading between these two *Upaniṣads* commented upon by Śaṅkara is not at all consonant with the reading of Atharvanic *Kenopaniṣad*.

¹ "The *Keneṣita* or *Kena Upaniṣad*, is the thirty-seventh of the *Ātharvaṇa*, and agrees, almost word for word, with a treatise bearing the same title, and belonging to a *Śākhā* of the *Sāmaveda*. Śaṅkara has, however, written separate commentaries on both, for the sake of exhibiting their different interpretations. Both commentaries have, as usual, been annotated."—*Miscellaneous Essays* by H. T. Colebrooke., vol. I, Second Edition, p. 97.

² *Indische Studien* by Dr Albrecht Weber, vol. II, Berlin, 1853, Pp. 182-84.

Now another problem is—What is the exact number of mantras in K. U. ? In our edition the number is 34 :—the first *khaṇḍa* contains 8 *mantras*, the second one 5, the third 12 and the fourth 9. But there are many editions where m. 1.3 terminates with अनुशिष्यान् 'and with अन्यदेव तत् etc. begins the next *mantra*. Thus the number of *mantras* in those editions comes to 35. It is very difficult to ascertain the correctness or otherwise of one edition or the other. Again an edition by Śrīdhara Śāstri Pāthaka with the commentary of Digambarānucara shows an altogether new arrangement of *mantras* and the number comes down to only 13 ! The readings are in some places very strange and that is why we have generally avoided any serious deliberation on this edition.

There are at least two mantras which are treated by some editors as verses and by some others as prose passages. यदि मन्यसे etc. (m. 2.1) is considered to be in prose by most of the editors and even a casual reading will bear out this view. The last mantra of the second *khaṇḍa* i.e. इह चेदवेदीद् etc. (m. 2.5) is obviously in verse but strangely enough JUBHO reads it as a prose passage. However, we have discussed the metre of each and every verse of K. U. in Appendix D.

Now we are to deal with a highly controversial question—Do the *bhāṣyas*, *Padabhāṣya* and *Vākyabhāṣya*, come from the single pen of Śaṅkarācārya ? Some modern scholars answer in the negative. The reasons advanced by them may be summed up as follows :—

(i) Same reading of K. U. has not been accepted by the authors of the two *bhāṣyas*. The reading नाहं मन्ये (m. 2. 2) of *Padabhāṣya* differs in *Vākyabhāṣya* as नाह मन्ये. Had these commentaries been written by one single person, there could not have arisen such variant readings.

The defence of the change of opinion of Śaṅkara is hardly tenable as that would asperse with the unstability of the understanding of Śaṅkara.

(ii) The interpretations of some expressions in VB. differ from those in PB. e. g. प्रेषितम् (m. 1.1), श्रोत्रस्य श्रोत्रम् (m. 1.2), विचित्य (m. 2. 5), यस्यामतम् .etc. (m. 2.3), यथैतदनुशिष्यात् (m. 1.3).

(iii) Sometimes the interpretations in VB. are opposed to those in PB. e. g. प्रतिबोधविदितम् (m. 2.4), अब्रूम (m. 4.7) etc.

(iv) The reference to *S'ruti* is fewer in VB. in comparison with that in PB. The *bhāṣya* with less reference to *S'ruti* cannot be written by Śaṅkarācārya, the staunch follower of Śruti.

(v) Why should Śaṅkara write a second *bhāṣya* of this Upaniṣad only when no other Upaniṣad is found to have been commented upon twice? So this VB., attributed to Ś., must be composed by somebody else holding the rank of Śaṅkarācārya and later on it was palmed off as the work of the first Śaṅkarācārya.

In answer to the first argument put forward by the opponents we may hold that Śaṅkara commented upon the two different recensions of K. U. As regards the reading of *S'ruti* there is no question of choice ; the reading handed down by tradition must be accepted *verbatim et litteratim*. Whenever there are variant readings, we must understand that the different readings belong to different branches (*S'ākhā*) of the Veda.¹ We cannot determine today the exact branches due to which the readings of K. U. in PB. and VB. differ. But that there

¹ 'मन्त्रेषु पाठभेदः शाखाभेदेन व्यवस्थितः' – Sāyaṇa's Introduction to RV. विधिप्रामाण्य.

is more than one recension of K. U. is proved by the discovery of Atharvavedic K. U.

We cope with the second charge by observing that these interpretations in VB. are not at all inconsistent with those in PB. We have discussed those while explaining the relevant mantras.¹

The third objection also has been overcome in due places.²

The fourth point raised by the opponents is not very strong as there can be no proportional calculation of the extent of a *bhāṣya* and the number of *S'rutis* quoted therein. Still we answer to this objection of the opponents only to pay them back in their own coin. In the Ānandāśrama edition of K. U. we have counted the lines of PB. as 517 and the number of *S'rutis* (other than K. U.) quoted is about³ 54. In VB. 38 *S'rutis* have been referred to in 450 lines. So there is no serious misproportion in VB. If this is not deemed a satisfactory proportion for Śaṅkara's writings, we would put up the case of Īśopaniṣad where only 18 *S'rutis* have been quoted in

¹ For प्रेषितम् see *Vivaraṇam*, m. 1.1., para 7 ; for श्रोत्रस्य श्रोत्रम् see *Viva.*, m. 1.2., para 8 ; for त्विच्छिन्ने see Notes, m. 2.5 ; for यस्यामत्तम् etc. see *Viva.*, para 6 ; for यथैतदनुशिष्यात् see *Viva.*, para 3.

² For प्रतिषेधविदितम् see Notes, m. 2.4 ; for अत्रम् see Notes, m. 4.7 under ब्राह्मीम्, अत्रम्.

³ We say 'about' as there are some expressions in Śaṅkara's *bhāṣya* which are very much akin to *S'ruti*. Sometimes we may put quotation marks for small expressions and may brand them as Śruti. In our counting we have taken the middle course.

261 lines of *bhāṣya* ! Will the *bhāṣya* of Īśopaniṣad cease to be a composition of Śaṅkara ? Certainly not.

As to the fifth reason it may be maintained that Śaṅkara followed the two recensions for the two *bhāṣyas*. It is no reason that K. U. cannot have two *bhāṣyas* of Ś. only because other Upaniṣads are not found to have the same. The reason that the second *bhāṣya* of K.U. has been actuated by the absence of any discussion of any *mantra* of K. U. in the sūtras of Bādarāyaṇa is miserably weak inasmuch as none of the mantras of Īśopaniṣad has been discussed in the Brahmasūtra and still Śaṅkara has not commented upon this Upaniṣad for the second time.

An additional reason in favour of common authorship of these two *bhāṣyas* is that there are at least two ancient reliable commentators, Ānandagiri and Nārāyaṇa, who have positively vouched for the common authorship¹.

We want to draw the attention of the readers to the point that by a study of Śaṅkara's commentaries of the Upaniṣads it may be observed that while commenting Śaṅkara rarely changes the order of the words of the mantras. Therefore in *bhāṣya* in the case of variant readings regarding the order of words of a mantra we have selected the reading where the original order has been maintained and generally any rearrangement of words has been deemed unauthentic. In this connexion we hold that variation in reading has been recorded in many places but some unimportant *variae lectyies* have been left out.

¹ “केनेषितमित्यादिकां सामवेदशाखाभेदब्राह्मणोपनिषदं पदशो व्याख्यायापि न तुतोष भगवान् भाष्यकारः ...” AG. beginning of ŚVB.

“नारायणेन रचिता शङ्करीकृतपञ्जीविना ।

अस्यष्टपदवाक्यानां केनेषितप्रदीपिका ॥”—

N. at the end of his commentary.

(Now we initiate a much-debated question as to the import of the Kenopaniṣad. According to Advaitins the import of each of the Upaniṣads lies in one unqualified Brahman. But apparently this Upaniṣad propounds qualified Brahman and this view is unanimously adduced by the dualists who advance the following reasons in support of their statement :—

(i) The initial verse contains a question about the impeller of the sense organs. This impeller must have the attribute of impelling in him. Thus the attributeless unqualified Brahman cannot be held to be the import of this Upaniṣad.

(ii) The last two khaṇḍas of this Upaniṣad comprise a story which deals expressly with qualified Brahman. Thus this qualified Brahman, with which this Upaniṣad ends, is the purport.

(iii) The last mantra of the fourth khaṇḍa propounds the result of the knowledge of Brahman as *svarga* i. e. heaven. But the accredited result of the knowledge of unqualified Brahman is total emancipation from all bondage and attainment of eternal bliss. So qualified Brahman is the tenor of this Upaniṣad.

In answer to the first objection it is argued that this impeller of the senses is not an ordinary one and that in fact he never impels. (See *Vivaraṇam* of m. 1. 1, Para 6 & 7) Again in m. 1. 3 the teacher is clear in his exposition that this impeller cannot be known through the organs viz. the eye, the speech, the mind etc. i. e. he has no qualities for being cognized by these organs. The mantras 1. 4 to 1. 8 also propound this in a more perspicuous style. Thus the first charge of the opponents falls through.

Now the second animadversion is being grappled with. It is admitted that in the story the qualified Brahman is established. But this story is only purported to teach the ^{अवयव}futility of one's ego-sense and the necessity of the attainment ^{अवयव}of the qualities of self-control etc. (शमदमादि). But the gods either did not know this or forgot on proper occasions that one must give up this false egoism because all power emerges from one omni-^{विश्व}potent God.

It is to be noted that the first two khaṇḍas dwell upon unqualified Brahman and the rest of the Upaniṣad proposes qualified Brahman. This is necessitated by an apprehension of the Śruti that the doctrine preached in the first khaṇḍa may be misunderstood by a beginner. By reading the portion तदेव ब्रह्म ज्व चिद्धि नेद यदिदमुपासते one may think that meditation of the gods Viṣṇu, Śiva etc. is totally prohibited. This prohibition is actually meant for those who have already reached a very high level in the realm of spiritual thinking. But ordinary men must not follow this inasmuch as this would lead to a disaster in spiritual field. A man of ordinary calibre must meditate upon the gods in order to pave the way to the stage of knowing unqualified Brahman. That is why meditation as “नद्वनमित्युपासितव्यम्” is categorically prescribed at the end of the fourth khaṇḍa.

Meditation or worship begins with the knowledge of the difference between worshipper and worshipped but ends in the absence of such difference. The worshipper in that final stage worships as “I am Brahman” (अहं ब्रह्मास्मि) etc. The Upaniṣads also speak volumes in favour of such *worship without difference* (अहं ब्रह्म उपामना). All religious sects of India agree as regards this disappearance of the difference in the advanced stage.

In brief, those who cannot realise the proper meaning of the mantra नेदम् etc. should start with worship of gods. But finally one must come to the stage where there is no meditation. This is amply clarified by Ānandagiri, the commentator of *Padabhāṣyam*¹. •

The third charge of the opponents is negated by holding that here *svarga* connotes happiness and the word *jyeya* qualifying this *svarga* signifies greatest or supreme happiness. Release from eternal cycle of birth and death should be understood as real happiness. Thus total emancipation or *mokṣa* is intended by this expression. We have explained this by taking the above-mentioned Śruti as the result of knowledge. But it is often explained as a mere praise of knowledge and the praise need not be the exact result of something.

Thus the Advaitins tear all charges to shreds and prove that unqualified Brahman is the import of this Kenopaniṣad also.

There are six means by which we can determine the import of a particular dissertation.² They are :— unity of the beginning (उपक्रम) and the end (उपसंहार), repetition (अभ्यास), novelty (अपूर्वता), result (फल), praise (अर्थवाद) and reasoning (उपपत्ति).

(i) The Upaniṣad begins with the question of one Brahman without a second. (cf. केनेषितम्—m. 1. 1). The

¹ 'उत्तमाधिकारिगोचरमविश्वं ब्रह्मात्मताज्ञानं पूर्वोक्तमुत्तरं तु मन्दाधिकारिगोचरं सगुणब्रह्मोपासनं वक्ष्यते'—A. G. under Introductory *bhāṣya* of the third khaṇḍa.

² उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम् । अर्थवादोपपत्तौ च लिङ्गं तात्पर्य-निर्णये ॥—author not known but universally quoted in philosophical treatises.

question ends with the answer by the teacher as श्रोत्रस्य श्रोत्रम् i. e. the ear of the ear etc. is the one Brahman which is inquired about by you. Thus there is the unity of the beginning and the end of the pupil's question. Also see *Exposition* of m. 4.9.

(ii) There are many repetitions of one unqualified Brahman in m. 1.3, m. 1. 4, m. 1. 5. etc.

(iii) That Brahman is other than known¹ and also other than unknown (अन्यदेव तद् विदितादथो अविदितादधि—m. 1.3) is completely new and cannot be comprehended by other means of knowledge (प्रमाण) because our experience shows that what is other than known must be unknown and vice versa. But Brahman is not so. Thus the third means viz. novelty is shown here.

(iv) 'Departing from this body one attains immortality' (प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति—m. 1. 2, 2. 5) is the result of the knowledge of unqualified Brahman'. 'The limitless greatest heaven' (अनन्ते स्वर्गे लोके ज्येये—m. 4. 9) is also held to be the result but it is more a statement of eulogy than that of result.

(v) Attainment of long life, riches and fame are said to be obtained by the knowledge of this unqualified Brahman (इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति—m. 2.5). These are mere eulogies but not the results because the result of the knowledge of Brahman is far more superior.

(vi) If you cannot show your prowess even on a speck of straw, you are really powerless. Only Brahman is powerful as with His power you feel yourself powerful. This argument is presented by Umā Haimavati¹ in

¹ "ब्रह्मणो वा एतद् विजये महीयध्वम् (m. 4.1.). Also cf. "एतत् - चमात' ममायतो दह, न चेदस्य दग्धु' समर्थो मुञ्च दग्धत्वाभिमानं सर्वत्रोत्तुक्तः etc." under ŚPB. of m. 3.6

m. 4. 1. Thus the sixth means is also in favour of the Advaitins i. e. unqualified Brahman is the purport of this Upaniṣad.

It should be maintained here in this connexion that this qualified Brahman propounded in the last two khaṇḍas of Kenopaniṣad is also called *Parabrahma*. This term is applicable to both unqualified pure immaculate Self and also to omnipotent and omniscient God. Omnipotent and omniscient God propounded in these two khaṇḍas is said to be *Para* in the bhāṣyas of Śaṅkara¹. Śaṅkara also explains the word *Parabrahma* as qualified omnipotent Brahman in many places e. g. under Brahmasūtra 1. 2. 2.

One more point requires some clarification. How is it that omnipotent God assumes the form of Umā Haimavatī ? To this it is urged that God assumes innumerable unṛṣal forms by virtue of His abnormal power called *māyā*. This is resorted to by Him only with a view to favouring His devotees.² Here the gods, Indra etc., were favoured by God and so they could learn this Supreme Knowledge through the preceptor, Umā.

¹ “ब्रह्म इति परो लिङ्गात् । न अन्यत्र परादीश्वराभित्यसर्वज्ञात् परिभूयाद्गर्गादी-
लृणं वच्चीकृतं सामर्थ्यमस्ति”—ŚVB., introductory *bhāṣya* of
third khaṇḍa. Also cf. “ब्रह्म यथोक्तलक्षणं परम्”—ŚPB. 3. 1.

² “स्यात् परमेश्वरस्याप्रीक्षावशान्मायामयं रूपं साधकानुग्रहार्थम्”
(Brahmasūtra ŚB. 1. 1. 20) and “कथं तर्हि देहयुक्तमिदं युक्तराधेनाह
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय सन्भवामि प्रकृतिं मायायुक्तां विविधानेकशक्तिमघटमानघटना-
पट्टीयसौं स्वां स्तोपाधिभूतामधिष्ठाय विदाभासेन वशीकृत्य सन्भवामि ।”—
Mādhūsūdana under Gītābhāṣya 4. 6.

केनोपनिषद्

शान्तिपाठः

ॐ सह नावतु सह नौ भुनक्तु सह वीर्यं करवावहै ।

तजस्विनावधीतमस्तु मा विद्विषावहै ॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

ॐ आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक् प्राणश्चक्षुः श्रोत्रमथो
बलमिन्द्रियाणि च सर्वाणि सर्वं ब्रह्मोपनिषदं माहं ब्रह्म
निराकुर्यां मा मा ब्रह्म निराकरोदनिराकरणमस्त्वनिरा-
करणं मेऽस्तु तदात्मनि निरते य उपनिषत्सु धर्मास्ते मयि
सन्तु ते मयि सन्तु ॥ ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

¹ In most of the editions of K. U. this peace prayer is not found. In the editions of Anandāśrama, Vāṇivāṇa Press etc. both the mantras are quoted. Some hold that the former is for the Yajurvedins and the latter for Sāmavedins. But this view does not seem to be tenable. Again in the Muktikopaniṣad, where the peace chants of the Upaniṣads have been enumerated, we find that the second mantra² has been selected for the Kenopaniṣad. (Cf. केनच्छान्दीत्यादि... जाबालदर्शनजाबालोनां सामवेदगतानां षोडशसंख्या-
कानामुपनिषदासाध्यायविवृतिरिति शान्तिः —मुक्तिकोपनिषत् १।४). However we do not drop this first mantra.

Eng. Tran.—Om. May (Brahman) protect us both. May (He) let us both enjoy (the fruit of knowledge). May we create in us both the power (to attain knowledge). May the subjects to be read by us, who are vigorous, become well-read. Let there be no dislike between us. Om. Peace, peace, peace.

May my limbs, speech, life-breath, eye, ear and strength and also all the senses grow exuberant. All is Brahman of the Upaniṣads. May I never repudiate Brahman. May Brahman never repulse me. May there be no repudiation (by me). May there be no repulsion of me. May those *dharma*s which are (embodied) in the Upaniṣads rest in me devoted to that *Ātman*. Om. Peace, peace, peace.

Parapirase—ॐ [ब्रह्म] नौ (आवाम्, शिष्याचार्यौ) सह अवतु (रक्षतु) । [ब्रह्म] नौ सह भुनक्तु (अन्तर्भावित्वार्थोऽत्र भुजि, भोजयतु, विद्याफलमिति शेषः) । [आवाम्] सह वीर्यम् (विद्यार्जन-सामर्थ्यं) करवावहै । तेजस्विनौ (विभक्तिव्यत्ययः, तेजस्विनोरित्यर्थः, आवयोरिति शेषः) अधीतं (ग्रन्थजातमिति शेषः) अस्तु (भवतु, स्वधीतं सुष्ठु अधीतं भवत्वित्यर्थः) । [आवाम्] मा विद्विषावहै (विद्वेषं करवावहै) । ॐ शान्ति, शान्तिः, शान्तिः ।

ॐ मम अङ्गानि वाक् प्राणः चक्षुः श्रोत्रम् अथो (अथ) बलं सर्वाणि च इन्द्रियाणि आप्यायन्तु (वृद्धिं प्राप्नुवन्तु) । सर्वं (चराचरम्) औपनिषदम् (उपनिषत्प्रतिपादितं) ब्रह्म । अहं ब्रह्म मा निराकुर्याम् (प्रत्याचक्षीय, ब्रह्मणः प्रत्याख्यानं न कुर्याम्) । ब्रह्म मा (मां) मा निराकरोत् (निराकुर्यादित्यर्थः) । [मया] [ब्रह्मणः] अनिराकरणम् अस्तु । [ब्रह्मणा] मे अनिराकरणम् अस्तु । तदात्मनि (तस्मिन्नात्मनि)

निरते (व्यापृते) मयि उपनिषत्सु (घृता ति शेष.) ये धर्माः ते सन्तु । मयि ते (धर्माः) सन्तु (आवृत्त्याग्रहातिशयो द्योतितः) । ॐ शान्तिः, शान्तिः, शान्तिः ।

S'āṅkarabhāṣyam—सह नाववत्विति । सह नाववतु, नौ शिष्याचार्यौ सह एव अवतु रक्षतु । सह नौ भुनक्तु ब्रह्मं भोजयतु । सह वीर्यं विद्यानिमित्तं सामर्थ्यं करवावहै निर्वर्तयावहै । तेजस्विनौ तेजस्विनोरावयोः अधीतं स्वधीतम् अस्तु, अर्थज्ञानयोग्यमस्त्वित्यर्थः । मा विद्विषावहै, विद्याग्रहण-निमित्तं शिष्यस्याचार्यस्य वा प्रमादकृतादन्यायाद्विद्वेषः प्राप्तः, तच्छमनायेयमाशीः—मा विद्विषावहै इति । मैव नावितरेतरं विद्वेषमापद्यावहै । शान्तिः शान्तिः शान्तिरिति त्रिवचन-मुक्तार्थम् १। वक्ष्यमाणविद्याविघ्नप्रशमनार्था चेष्ट शान्तिः । अविघ्नेनात्मविद्याप्राप्तिराशास्यते, तन्मूलं हि परं श्रेय इति ।³

Uvaranam—आत्मविद्या निर्विघ्नमधीताऽध्यापिता च स्यादिति शान्तिपाठ कर्तव्यः । उभाभ्यां गुरुशिष्याभ्यां ब्रह्म याच्यते । अविच्छेदाध्ययनसम्प्रदायरक्षणार्थं गुरोः शिष्यस्य च रक्षणमावश्यकम्,

¹ We quote the Bhāṣya from T. U. 2 1.

² S'. has explained this under T. U. 1. 1. as शान्तिः शान्तिः शान्तिरिति त्रिवचनमाध्यात्मिकाधिभौतिकाधिदैविकानां विद्याप्राप्त्युप-सर्गाणां प्रशमनार्थम् ।

³ We have not yet been able to find out any author-itative commentary of this second Peace Chant. The beginning of this second Peace Chant is found in Pāraskara Gṛhya Sūtra 3.15 23.

अन्यथा केवलं गुरो रक्षणेऽध्येतुरभावादध्ययनं न प्रचलेत्तथा च केवलं शिष्यस्य रक्षणेऽध्यापकाभावादतिगूढाया आत्मविद्याया लाभोऽसम्भवी । अतश्च सम्प्रदायाविच्छेदायोभयोः शिष्याचार्ययो रक्षणं प्रार्थ्यते । गुरुः शिष्यश्च यथा विद्याफलं भुञ्जीत तथा ताभ्यामाशास्यते । गुरुश्च शिष्यस्य बुद्धिमेधादिकमालोक्याध्यापनं कृतादरः स्यात्तथा शिष्योऽपि गुरोरनलसोपदेशादध्ययनं सदैवोन्मुखः सन् प्रवर्ततेति गुरुशिष्ययोर्मिथो वीर्यकरणं सामर्थ्यसम्पादनम् । गुरुणा यदधीतं तत् स्वार्थप्रकाशकमस्तु, शिष्यस्याध्यापनं कोऽपि क्लेशो मां जनि, शिष्येणापि यदधीतं तत् स्वयमेव पुनरुहापोहादिना वृद्धिं गच्छेदिति । न हि गुरु शिष्यवत्सलः कदापि शिष्यं प्रत्यन्यायमाचरति, न वा कथमपि शिष्यो गुरुं प्रति, तथापि केवलमनवधानवशाद् यदि कथमप्यन्यायमाचरतिः स्यात् सोऽतीव दुःखकारणं, तेन च परस्परविद्वेषोऽपि जायेत । अतोऽत्र शिष्याचार्याभ्यामुभाभ्यामेव तादृशस्यानभिप्रेतस्य विद्वेषस्यापाकरणं प्रार्थितम् ।

रोगादिराध्यात्मिको विघ्नः, विद्युद्वज्रादिगधिदैविकः, गृहपतनादिराधिभौतिक इति विघ्नत्रितयशान्त्यर्थं शान्तिरिति त्रिवचनम् ।

अध्येता प्रार्थयते यत्तस्य सर्वाण्यङ्गानि कृत्स्नानि चेन्द्रियाणि बलं च वृद्धिं गच्छन्तु । यदिदं पृथिव्यां तत् सर्वं खलु ब्रह्मैव । ब्रह्म चोपनिषत्सु प्रतिपादितम् । न खलु कदापि ब्रह्म प्रत्याख्यातव्यं नापि च ब्रह्मणाहं प्रत्याख्येयः । ब्रह्मणो जीवस्य च योऽयं सम्बन्धः सोऽच्छेद्यो भूयात् । शमदमादयो ये धर्मा उपनिषत्सु प्रतिपादितास्ते सर्व एवाध्येतरि मयि सन्तु यतोऽहमध्येता सदैवात्मन्येव निरतः सन्नात्मतत्त्वमेव ज्ञातुमिच्छामि । आत्मप्रेप्सोर्न विद्यते ग्राह्याक्राड्भेति बाह्योऽनित्ये वस्तुनि धैर्यादधर्माचरणस्य प्रसङ्ग एव नास्ति । धर्मलाभार्थमाग्रहातिशयात्ते मयि सन्तिवत्यावृत्तिः । शान्तिरिति त्रिवचनस्य हेतुरुक्त एव ।

Exposition—Both the teacher and the pupil are simultaneously chanting this mantra for averting any evil that may befall and obstruct their sacred pursuit of attaining the Supreme Knowledge. They pray to Brahman who should protect them and bestow the good result accruing from the study of the Upaniṣad. May the preceptor get enthused by the quick grasp of ideas by the pupil and may the pupil also learn a lot due to the tireless effort of the teacher. Thus they may co-operate with each other and make their learning successful. Let this lesson of the two, who have already grown vigorous, become well-read so that they understand them fully. In spite of their affection and esteem they may sometime misunderstand them and may behave wrongly due to inattention. So they pray that they may not dislike each other. In order to avoid the three sorts of evils they chant the word ‘Sāntiḥ’ thrice.

The reader of the second verse is praying to Brahman so that his body, mind and senses develop fully. He may grow strong and vigorous. Everything in this world is nothing but Brahman, which is propounded in the Upaniṣads. May the reader not repudiate the superiority of Brahman, neither may Brahman repulse or refuse the reader. Let there be an inseparable relation between the two. May this reader, who has devoted his whole attention to Brahman or Ātman—rather who remains in Brahman—, win all those virtues (*dharma*) which ar

mentioned in the Upaniṣads. In earnest desire for attaining these virtues, the words viz. *te mayi śantu* have been repeated.

NOTES

ॐ—This word has a special significance which cannot be explained easily. It is a symbol of Brahman. Again it has been interpreted sometimes as the combination of the three letters viz. अ, उ & म्. There is a fourth *mātrā* which is called नादविन्दु. अ stands for Brahman, the creator, उ for Viṣṇu, the protector and म् for Maheśvara, the destroyer. This syllable is uttered both at the beginning and at the end of a mantra. It is, according to some, an abridged form of सोऽहम्, the words of Upaniṣadic realisation. When सोऽहम् is bereft of the two consonants, it becomes स् ओ ह् अम् > ओ अम् > ओम् or ॐ

सह—together i.e. both. It also means 'at the same time'. Sāyaṇa under TA. 8.1.1. interprets "एककालीन-स्वभूयोरपि रक्षणे सहभावः'.

नौ—alt. form of आवाम्, acc. dual of अस्मद्, meaning we two (the teacher and the pupil). These alternative forms of अस्मद् and युष्मद् cannot be used at the beginning of a sentence or a quarter of a verse (pāda). cf. अनुदात्तं सर्वमपादादौ (Pāṇ. 8.1.18).

अवतु—from √ अच् to protect. अव रक्षणमिति...हिंसा-दानभाववृद्धिषु (धातु ६००, भ्वादि, अवति). Sāyaṇa comments—“यथा गुरुर्निरालस्य उपदिशति यथा चाहमुपदिष्टमर्थमप्रतिपत्तिविप्रति-पत्तिरहितो गृह्णामि तथा रक्षणमुपदेशकाले प्रार्थ्यते ।”

भुनक्तु S'. has taken in causative sense although there is no causative affix here. This is technically called अन्तर्भावित्पण्यर्थः. Again S'. has to admit another irregularity for the active voice (परस्मैपद). The rule भुजोऽनवने (1.3.66) enjoins that the root भुज् is आत्मनेपदी in any other sense than to protect. So here normally it should mean 'to protect.' But S'. glosses 'भोजयतु'.

Sāyaṇa has taken the literal meaning :—"भुनक्तु पाल्यतु । ... उपदिष्टायं ग्रहणेन ममाविद्या यथा निवर्तते तन्नित्यं पश्यन्नाचार्यो यथा परितुष्यति तथा पालनमुत्तरकालीनं प्रथमं प्रार्थ्यते."

तेजस्विनो—Here again S'. accepts irregularity i.e. second case-ending in place of the sixth, meaning तेजस्विनो

अधीतम्—read, here, according to S', well-read. .

Sāyaṇa prefers to separate तेजस्विनावधीतम् as तेजस्वि नौ अधीतम्. It conveys a better meaning also. (नौ गुरुशिष्ययोरावयो. सम्बन्धि यद् अधीत ग्रन्थजात तत् तेजस्वि स्वार्थप्रकाशकमस्तु)

विद्विषावहे—वि-द्विप् लोट् 1st per. dual. Mark the active 2nd per. sing. द्विङ् द्वि and लङ् 3rd & 2nd per. sing. अद्वेट्. द्विप् being an अदादि root should give rise to the form द्वेषावहे. It is perhaps conjugated here from भ्वादि root which is sometimes found in older language. cf. "dviṣ, classical, adādi, Para. and Ātmane., dveṣṭi, dviṣṭe (epic. also dviṣati, dviṣate....)"—MWD

शान्तिः शान्तिः शान्तिः—The word is derived from शम् उपशमे (१२०१, दिवादि, शाम्यति) meaning 'to destroy'.

The word is repeated with a view to extirpating the three sorts of evils. (see P. 19 f.n. 2)

आप्यायन्तु—आ-प्यै (प्याय्) + लोट् 3rd person pl. In Dhātupāṭha we find two roots—ओप्यायी वृद्धौ (भ्वादि, ४८८, प्यायते) and प्यैङ् वृद्धौ (भ्वादि, १६४, प्यायते). According to Macdonell there is one दिवादि आत्मनेपदी root as प्या, *fill up* (VGS. P. 399). Monier Williams has accepted the root pyai or pyāy, both being भ्वादि आत्मनेपदी and conjugated as प्यायते (MWD) So we have to admit an irregularity in the परस्मैपद form.

ओपनिषदम्—Brahman is often said in the Upaniṣads as ओपनिषद. cf. तं त्वोपनिषदं पुरुषं पृच्छामि Br. U. 3.9.26

मा निराकरोत्, मा निराकुर्याम्—Some of the editors derive निराकरोत् as निर्-आ-कृ + लङ् 3rd person sing. Then लङ् is justified by छन्दसि लुङ्लङ्लिट् (Pāṇ. 3.4.6). In fact it is 3rd person sing. imperfect injunctive of निर्-आ-कृ, to repulse. “In negative sentences the injunctive is the only mood (with the exception of the single optative form ‘bhujema’) with which the prohibitive particle ‘mā’ can be used.” VGS P. 351. Should we not admit in मा निराकुर्याम् another exception of injunctive in optative mood? Or, is it better to justify लिङ् by “व्यत्ययो बहुलम्” (Pāṇ. 3.1.85) ?

अनिराकरणमस्तु, अनिराकरण मेऽस्तु—In order to avoid repetition we should supply the elliptical words मया ब्रह्मणः in the first clause and ब्रह्मणा in the second.

उपनिषत् सु धर्माः—Virtues which have been propounded in the Upanisads. The reader of the Upanisads wants to realise Brahman and for that he must attain some attributes which have been enumerated in the Upanisads as नित्यानित्यवस्तुविवेकः, इहामुत्रफलभोगविरागः, शमदमोपरतितितिक्षाममाधानश्रद्धा and मुमुक्षुत्वम्¹.

श्रीमच्छङ्कराचार्यकृतमाभाषभाष्यम्

Padabhāṣyam—‘केनेपितम् इत्याद्योपनिषद् परब्रह्मविषया वक्तव्येति नवमस्याध्यायस्या²रम्भः । प्रागेतस्मात्कर्माण्यशेषतः परिममापितानि, समस्तकर्माश्रयभूतस्य³ च प्राणस्योपनिषत्प्रयुक्तानि, कर्माङ्गसामविषयाणि च । अनन्तरं च गायत्रिसामविषय दर्शनं⁴ वंगान्तमुक्तं कार्यम्⁵ ।’

सर्वमेतद्यथोक्तं कर्म च ज्ञान च सम्यगनुष्ठितं निष्कामस्य

¹ Of course, these prerequisites of the realisation of Brahman have not been mentioned in the Upanisads in this very language. But the Advaitācāryas have ascertained them from the various S’rutis. cf. Pañcapādikāvivarāṇam, Pp 726-729, Metropolitan ed.

² See Introduction.

³ All knowledge and action are dependent upon prāṇa. Cf. प्रथमः प्राणः (K.U.1.1). ‘Here S’ lays special stress upon actions (कर्मन्).

⁴ Here ‘darśana’ seeing should be understood in the sense of meditating.

⁵ कार्यम् seems to be redundant.

मुमुक्षोः सत्त्वशुद्धयर्थं भवति । सकामस्य तु ज्ञानरहितस्य केवलानि श्रौतानि स्मार्तानि च कर्माणि दक्षिणमार्ग^१प्रतिपत्तये पुनरावृत्तये च भवन्ति । स्वाभाविक्या त्वशास्त्रीयया प्रवृत्त्या पश्वादिसंस्थावरान्ताऽधोगतिः स्यात् । “अथैतयोः पथोर्न कतरेण चन^२ तानीमानि^३ क्षुद्राण्यसकृदावर्तीनि भूतानि भवन्ति जायस्व भ्रियस्वेत्येतत्तृतीयं स्थानम्” (छा० उ० ५।१०।८) इति श्रुतेः ; “प्रजा ह तिस्रोऽस्त्यायमीयुः”^३ (ऐ० आ० २।१।१।४) इति च मन्त्रवर्णात् ।

विशुद्धसत्त्वस्य तु निष्कामस्यैव बाह्यादनित्यात् साध्य-साधनसम्बन्धाद्^४ इह कृतात् पूर्वकृताद्वा संस्कारविशेषोद्भवा-द्विरक्तस्य प्रत्यगात्मविषया जिज्ञासा प्रवर्तते । तदेतद्वस्तु प्रश्नप्रतिवचनलक्षणया श्रुत्या प्रदर्श्यते ‘केनेषितम्’ इत्याद्यया । काठक उक्तम् “पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयम्भूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् । कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्त-चक्षुरमृतत्वमिच्छन्” (क० उ० २।१।१) इत्यादि “परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन । तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्म-

^१ It means पिह्याण referred to in Ch. U. 5. 10. 3-4, Br. U. 6. 2. 16, Gītā 8. 25.

^२ Most of the editions read here as च न but that conveys no meaning.

^३ “तिस्रः प्रजा, जरायुजाः खानि व्यतृणत्स्वयम्भूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् । कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्त-चक्षुरमृतत्वमिच्छन्” इत्यर्थः — AG.

^४ To be construed with विरक्तस्य.

निष्ठम्” (मु० उ० १।२।१२) इत्याद्याथर्वणे च । एवं हि^१
 विरक्तस्य प्रत्यगात्मविषयं विज्ञानं श्रोतुं मन्तुं विज्ञातुं च
 सामर्थ्यमुपपद्यते, नान्यथा । एतस्मान्च प्रत्यगात्मब्रह्म-
 विज्ञानात् ससारबोजमज्ञानं कामकर्मप्रवृत्तिकारणमशेषतो
 निवर्तते, “तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः” (ई०
 उ० ७) इति मन्त्रवर्णात्, “तरति शोकमात्मवित्” (छा० उ०
 ७।१।३) इति “भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः ।
 क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे ॥” (मु० उ०
 २।२।८) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च । ✓✓

कर्मसहिनादपि ज्ञानादेतत् सिध्यतीति चेत्, न ;
 वाजसनयके तस्यान्यकारणत्ववचनात् । “जाया मे स्यात्
 (बृ० उ० १।८।१७) इति प्रस्तुत्य, पुत्रेणाय लोको “जय्यो
 नान्येन कर्मणा, कर्मणा पितृलोको विद्यद्वा देवलोकः” (बृ०
 उ० १।५।१६) इत्यात्मनोऽन्यस्य लोकत्रयस्य कारणत्वमुक्तं
 वाजसनयके । तत्रैव च पारिव्राज्यविधाने हेतुरुक्तः “किं प्रजया
 करिष्यामो येषा नोऽयमात्माय लोकः” (बृ० उ० ४।४।२२)
 इति । तत्राय हेत्वर्थः—प्रजाकर्मतत्संयुक्तविद्याभिर्मुन्य-
 पितृदेवलोकत्रयसाधनैरनात्मलोकप्रतिपत्तिकारणैः किं करि-
 ष्यामः । न चास्माकं लोकत्रयमनित्यं साधनसाध्यमिष्टम्,
 येषामस्माकं स्वाभाविकोऽजोऽजरोऽमृतोऽभयो^२ “न वर्धते कर्मणा
 नो कृनीयन्” (बृ० उ० ४।४।२३), नित्यश्च लोक इष्टः ।
 स च नित्यत्वान्नाविद्यानिवृत्तिव्यतिरेकेणान्यसाधननिष्पीड्यः ।

^१ Many editions drop हि but it is supported by AG.

^२ Cf. Br. U. 4.4.25.

तस्मात् प्रत्यगात्मब्रह्मविज्ञानपूर्वकः सर्वेषणासंन्यास एव कर्तव्य इति ।

कर्मसहभावित्वविरोधाच्च प्रत्यगात्मब्रह्मविज्ञानस्य । न ह्युपात्तकारकफलभेदविज्ञानेन कर्मणा प्रत्यस्तमितसर्वभेददर्शनस्य प्रत्यगात्मब्रह्मविषयस्य सहभावित्वमुपपद्यते वस्तुप्राधान्ये सत्यंपुरुषतन्त्रत्वाद् ब्रह्मविज्ञानस्य । तस्माद् दृष्टादृष्टेभ्यो बाह्यसाधनसाध्येभ्यो विरक्तस्य प्रत्यगात्मविषया ब्रह्मजिज्ञासेयम् 'केनेषितम्' इत्यादिश्रुत्या प्रदर्श्यते ।

शिष्याचार्यप्रश्नप्रतिवचनरूपेण कथनं तु सूक्ष्मवस्तुविषयत्वात् सुखप्रतिपत्तिकारणं भवति । केवलतर्कगम्यत्वं च दर्शितं भवति । “नैषा तर्केण मतिरागनेया” (क० उ० १।२।६) इति श्रुतेश्च । “आचार्यवान् पुरुषो वेद” (छाः उः ६।१।४।२) “आचार्याद्वैव विद्या विदिता साधिष्ठं प्रापदिति^१” (छा० उ० ४।६।३) “तद्विद्धि प्रणिपातेन” (गीता ४।३।४) इत्यादिश्रुतिस्मृतिनियमाच्च । कश्चिद् गुरुं ब्रह्मनिष्ठं विधिवदुपेत्य प्रत्यगात्मविषयादन्यत्र शरणमपश्यन्नभयं नित्यं शिवमचलमिच्छन् पप्रच्छेति कल्प्यते ।

Vakyabhāṣyam—समाप्तं कर्मात्मभूतप्राणविषयं विज्ञानं कर्म चानेकप्रकारम्, ययोर्विकल्पसमुच्चयानुष्ठानादक्षिणोत्तराभ्यां सृति^१भ्यामावृत्त्यनावृत्ती भवतः । अत ऊर्ध्वं फलनिरपेक्ष-

^१ Almost all the editions read here प्रापदिति but in Ch. U. 4. 9. 3 we find either प्रापयतीति or प्रापतीति.

^२ Cf. हे सृती अश्ववम etc (शु० यजुः १८।४७; ऋ० उ० ६।१।२). But RV. 10.88.15 reads हे सृती etc.

ज्ञानकर्मसमुच्चयानुष्ठानात् कृतात्मसंस्कारस्योच्छिन्नात्मज्ञान-
प्रतिबन्धकस्य द्वैतविषयदोषदर्शिनो निज्ञातिशेषबाह्यविषयत्वात्
संसारबीजमज्ञानमुच्चिच्छित्सतः प्रत्यगात्मविषयजिज्ञासोः
केनेषितमित्यात्मस्वरूपतत्त्वविज्ञानायायमध्याय आरभ्यते ।
तेन च मृत्युपदमज्ञानमुच्छेत्तव्यं तत्तज्ज्ञो हि संसारो यतः ।
अनधिगतत्वादात्मनो युक्ता तदधिगमाय तद्विषया जिज्ञासा ।

कर्मविषये चानुक्तिः, तद्विरोधित्वात् । अस्य विजिज्ञा-
सितव्यस्यात्मतत्त्वस्य कर्मविषयेऽवचनं कस्मादिति
चेदात्मनो हि यथावद्विज्ञान कर्मणा विरुध्यते । निरतिशय-
ब्रह्मस्वरूपो ह्यात्मा विजिज्ञापयिषितः, “तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि
नेद यदिदमुपासते” (के० उ० १।४-८) इत्यादिश्रुतेः । न हि
स्वाराज्येऽभिषिक्तो ब्रह्मत्वं गमितः कञ्चन नमितु^१मिच्छत्यतो
ब्रह्मास्मीति सम्बुद्धो न कर्म कारयितुं शक्यते । न ह्यात्मान-
मवाप्तार्थं ब्रह्म मन्यमानः प्रवृत्तिं प्रयोजनवती पश्यति । न
च निष्प्रयोजना प्रवृत्तिः, अतो विरुध्यत एव कर्मणा ज्ञानम् ।
अतः कर्मविषयेऽनुक्तिः, विज्ञानविशेषविषयैव जिज्ञासा ।

कर्मानारम्भ इति चेन्न, निष्कामस्य संस्कारार्थत्वात् ।
यदि ह्यात्मविज्ञानेनात्माविद्याविषयत्वात् परितित्याजयिषितं
कर्म ततः “प्रक्षालनाद्धि पङ्क्तस्य दूरादस्पर्शनं वरम्” (म० वन०
२।४९) इत्यनारम्भ एव कर्मणः श्रेयान्, अल्पफलत्वादा-
यासबहुलत्ववत्, तत्त्वज्ञानादेव च श्रेयःप्राप्तेः, इति चेत्,
सत्यम्, एतदविद्याविषयं कर्माल्पफलत्वौदिदोषवद्बन्धरूपं च

¹ Perhaps it is a scribal mistake for ननुम्.

सकामस्य “कामान् यः कामयते” (मु० उ० ३।२।२) “इति नु कामयमानः” (बृ० उ० ४।४।६) इत्यादिश्रुतिभ्यः, न निष्कामस्य । तस्य तु संस्कारार्थान्येव कर्माणि भवन्ति तन्निर्वर्तकाश्रयप्राण-विज्ञानसहितानि । “देवयाजी श्रेयानात्मयाजी वा” इत्युप-क्रम्यात्मयाजी तु करोति “इदं मेऽनेनाङ्गं संस्क्रियते” (शत० ब्रा० ११।२।२।१३) इति संस्कारार्थमेव कर्मणीति वाजसनेयके । “महायज्ञैश्च यज्ञैश्च ब्राह्मीयं क्रियते तनुः” (मनु० २।२८) “यज्ञा दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम्” (गीता १८।५) इत्यादिस्मृतेश्च । प्राणादि-विज्ञानं च केवलं कर्मसमुच्चितं वा सकामस्य प्राणात्मप्राप्यर्थ-मेव भवति । निष्कामस्य त्वात्मज्ञानप्रतिबन्धनिर्माष्टर्यं भवति, आदर्शनिर्मर्जनवत् ।

उत्पन्नात्मविद्यस्य त्वनारम्भो निरर्थकत्वात् । “कर्मणा बध्यते जन्तुर्विद्यया च विमुच्यते । तस्मात्कर्म न कुर्वन्ति ज्ञेयतयः पारदर्शिनः ।”¹ (महा० शा० २४२।७) इति । “क्रियापथश्चैव पुरस्तात्संन्यासश्च तयोः संन्यास एवात्यरे-चयत्”² इति “त्यागेनैके” (महानारायण उ० १०।५) “नान्यः पन्था विद्यते” (ऋक् सं० १०।६०।१८ ; श्वे० उ० ३।८) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च ।

¹ To quote Smṛti first is not the normal practice of S'.

² By a comparison of the Bhāṣya under Br. 'U. 4. 5. 15, Iśā U 2, Gītā 2.21 etc. it appears that S' quotes in these cases T. A. 10. 62, Mahānārāyaṇa U. 21. 2 etc. by implication only.

न्यायाच्च—उपायभूतानि हि कर्माणि संस्कारद्वारेण ज्ञानस्य । ज्ञानेन त्वमृतत्वप्राप्तिः, “अमृतत्वं हि विन्दते” (के० उ० २।४) “विद्यया विन्दतेऽमृतम्” (के० २।४, मनु १२।१०४) इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्यश्च । न हि नद्याः पारगो नावं न मुञ्चति यथेष्टदेशगमनं प्रति स्वातन्त्र्ये सति । न हि स्वभावसिद्धं वस्तु सिषाधयिषति साधनैः । स्वभावसिद्ध-श्चात्मा, तथा नापिपयिषितः, आत्मत्वे सति नित्याप्तत्वात् । नापि विचिकारयिषितः, आत्मत्वे सति नित्यत्वादविकारित्वाद-विषयत्वादमूर्तत्वाच्च । श्रुतेश्च—“न वर्धते कर्मणा” (बृ० उ० ४।४।२३) इत्यादि । स्मृतेश्च—“अविकार्योऽयमुच्यते” (गीता २।२५) इति । न च सञ्चिकीर्षितः, “शुद्धमपाप-विद्धम्” (ई० उ० ८) इत्यादिश्रुतिभ्यः । अनन्यत्वाच्च, अन्येनान्यत्संस्क्रियते । न चात्मनोऽन्यभूता क्रियाऽस्ति, न च स्वेनैवात्मना स्वमात्मानं सञ्चिकीर्षेत् । न च वस्त्वन्तरा-धानं नित्यप्राप्तिर्वा वस्त्वन्तरन्य नित्या । नित्यत्वं चेष्टं मोक्षस्य । अत उत्पन्नविद्यस्य कर्मारम्भोऽनुपपन्नः ।

अतो व्यावृत्तबाह्यबुद्धेरात्मविज्ञानाय केनेषितमित्या-द्यारम्भः ।

Vivaraṇam—सामवेदीयतलवकारब्राह्मणस्य जैमिनीयब्राह्मणस्य बाष्पस्वध्यायेषु कर्म समालोचितम्, नवमे तु ज्ञानमालोच्यते । स एव ज्ञानप्रतिपादको नवमोऽध्यायः केनोपनिषदित्याख्यां लभते । तत्रायं प्रश्नः समुत्तिष्ठति—ज्ञानकर्मणोः कः सम्बन्ध इति ।

कर्माणि खलु बहुविधानि—यागदानहोमोपासनादीनि शास्त्रीयाणि, तथा च रागप्राप्तान्यशास्त्रीयाणि । रागप्राप्तकर्मणामनुष्ठानेन ‘योनि-

मन्ये प्रपद्यन्ते' इत्यादिश्रुत्या 'शरीरजैः कर्मदोषै' रित्यादिस्मृत्या च पश्वादिस्थावरान्ताधोगतिः फलं वक्तव्यम् । ये खलु कामनापूर्वकं यागदानहोमादीननुतिष्ठन्ति तैः 'अथ य इमे ग्राम इष्टापूर्ते बतमि'ति (छा० उ० ५।१०।३) पितृयाणमार्गेण 'कर्मणा पितृलोक' इति च श्रुत्या (बृ० उ० १।४।१६) पितृलोको लभ्यते । सति च भोगक्षये पुनस्ततो निवृत्त्या जन्म मरणं पुनर्जन्मेत्यावृत्ति भजन्ते, ये च 'विद्यया देवलोक' इत्युपासनाफललिप्सवः केवलामुपामना देवताचिन्ता वा समाश्रयन्ति, कर्म च परित्यजन्ति तेषां कामनासत्त्वात् कर्माधिकारे सत्यपि कर्मत्यागाभित्यागानुष्ठानजनितं पापं भोक्तव्यं भवति, शास्त्रीयाणां च विहितानां कर्मणामननुष्ठानाद् रागवशादशास्त्रीयमपि कार्यं तैरनिच्छद्भिरपि कृतं स्यादिति महान् दोष आपद्यते । रागप्राप्त-कर्मचरणान्तदुचितलोकलाभेन देवलोकलाभां वाध्यते । ये खलु सकामाः कर्म च विद्या (देवताचिन्तामुपामना वा) च समाचरन्ति तेषाम् 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते' (ईशा० ११) इति श्रुत्या, शास्त्रीयकर्मनुष्ठानपरत्वेनाशास्त्रीयकर्मनुष्ठानानवकाशात्, उपासनेन रागप्राप्तविषयासङ्गनिवृत्तेरपि च देवलोकलाभः संघटते । देवत्व-प्राप्तिश्च तेषामेतत्सृष्टेरन्तकालपर्यन्तमिति तावत्कालं जन्म मरणं वा न विद्यत इत्यनावृत्तिः फलम् । वस्तुतस्तु, एतत्सृष्टेरवसाने तेषामपि देवभावप्राप्तानां समुच्चयानुष्ठातॄणां जननमर्गप्रवाहान्त-पातित्वं भवत्येवेत्यनावृत्तिरापेक्षिकी । ये त्वैहिकपारत्रिकोभयविधफलेभ्यो विरक्ताः शास्त्रीयाणि नित्यकर्माणि संसाधनीयानीत्येव माधयन्ति, ब्रह्मकतत्वसाक्षात्काराभावाज् जगन्मिथ्यात्वानुपलब्धेः क्रियाकारकादिभेदोपलब्धात् कर्माणि न वर्जयन्ति तादृशानां पुरुषाणां कर्मनुष्ठानेन चित्तशुद्धिर्भवति । शुद्धचित्तानामेव ब्रह्मजिज्ञासा समुदेति, ततश्च तदुचितसाधनाश्रयणेन ब्रह्म लभ्यं भवति । ज्ञानिनां तु साक्षात्कृत-ब्रह्मतत्त्वानां क्रियाकारकादिभेदविलोपान्नानुष्ठेयं कर्म ।

भवतु, इह कर्मकर्मण्येव विदुः कर्माण्यनुतिष्ठन्तः शुद्धचित्तस्य

पुरुषस्य ब्रह्मजिज्ञासा समुदियादिति भवति ज्ञानकर्मणोः सम्बन्धः । अतएव सामवेदस्य तलवकारब्राह्मणस्य प्राचीनेनाध्यायाष्टकेन नैतस्योपनिषत्प्रतिपादकस्य ज्ञानकाण्डात्मकस्य नवमाध्यायस्य विरोधलेशः, अपि त्वेतयोः काण्डयोरस्त्यङ्गाङ्गिभाव इति ।

ननु स्वाध्यायोऽध्येतव्य इत्येकेनैव विधिना काण्डद्वयस्याध्ययने विधानमिति चेदेतयोः काण्डयोः फलमपि समानं स्यात् । यदि नाम ज्ञानेन मोक्षो लभ्यः स्यात्तदानीं कर्मणापि तदेव कथं न स्यात् ? तथा चैकफलकयोर्ज्ञानकर्मणोः समुच्चयानुष्ठानेन मोक्षो भवतीत्याशङ्कते द्वैतवादी ।

तत्राहुरद्वैतवेदान्तिनो यदेकाध्ययनविधिप्रयुक्तत्वेऽपि काण्डद्वयाध्ययनस्य, कर्मकाण्डेण लोकत्रयलाभरूपं पृथक् फलं लभ्यत इति निर्दिष्टं बृहदारण्यके । तथा हि—पुत्रेणाय लोको जय्य, कर्मणा पितृलोकः, विद्यया देवलोक इति । एते च लोका अनित्या अनात्मलोका इति मोक्षेच्छुना नितरामनभिप्रेताः । मोक्षार्थमात्मलोकश्रमार्थं वैनेभ्यो लोकेभ्यः पारिव्राज्यं निर्दिश्य श्रुतिराह नित्यात्मलोकोऽन्वेष्टव्य इति । अनित्या अनात्मलोका अज्ञानजन्या अज्ञाननाशेनैव निवृत्तिमेप्स्यन्ति । अज्ञानं च ज्ञानेनैव नाश्यम् । अतः केवलं ज्ञानेनाज्ञाने नाशिते, तेन चाज्ञानजन्यलोकनिवृत्तावात्मलोको मोक्षो वा लब्धो भवतीति ज्ञानेनैव मोक्षः, न तु कथमपि कर्मसमुच्चितेन ज्ञानेन । आत्मैकत्वविज्ञाने सति 'अहं कर्ता, एतत्फलमुद्दिश्य, इत्थम्, एतत् कर्म सम्पादयामीति' क्रियाकारकादिभेदो न सम्भवति । अतो ज्ञानकर्मसमुच्चयो न कथमपि पदं लभते ।

अतो निष्कामकर्मानुष्ठानेन वित्तशुद्धी जाताया तदनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासेति कर्मकाण्डस्य च ज्ञानकाण्डस्य च न सर्वथा विरोधः, अपि तु सोपानारोहणन्यायेन कर्मकाण्डमाश्रित्य शुद्धचित्तस्य भवति ज्ञानेऽधिकार इति तयोश्चकार्यपिकारकभावो वक्तुं शक्य इति ।

किञ्च, ज्ञानस्य वस्तुनन्त्रत्वात् कर्मणश्च पुरुषतन्त्रत्वादनयोः

स्वरूपतो महान् भेदोऽस्तीति द्रष्टव्यम् । विद्यमाने घटे घटज्ञानमेव जायते, नास्त्यत् । यदि जायतेऽन्यत्तर्हि तज्ज्ञानं नैव प्रमा । अतोऽत्र ज्ञाने वस्तुनः प्राधान्यम् । नैवं कर्मणि, तत्र पुरुषस्य प्राधान्यात् । तथाहि ग्रामान्तरगमने पुरुषस्यास्ति स्वातन्त्र्यम्—गच्छेत्, न गच्छेत्, पद्भ्यां गच्छेत्, अश्वेन, अन्यथा वेति तथा कर्मणि पुरुषस्यास्ति स्वातन्त्र्यं च कुर्यान्कुर्यादन्यथा वा कुर्यादिति स्वरूपभेदात् ज्ञानकर्मसमुच्चयः सर्वथाऽसम्भवी ।

An Exposition of the Introductory Bhāṣya

The Kenopaniṣad is the beginning of the ninth¹ chapter of the Talavakāra Brāhmaṇa. Prior to this the various sacrificial rites and meditative formulæ have been dealt with in the eight *anuvākas*. But what is the relation between these two sections of *karman* and *jñāna* i.e. rituals and knowledge ?

By the performance of those actions which have originated from attachment we enjoy the results of being born as human beings or brutes and even as immovable objects. Secondly, those who perform the religious deeds with a desire for the results attain the regions of the *Pitrs* and with the extinction of the result of those deeds again come back to this world. In this way they hover in a cycle of birth and death. The third category of people are those who meditate on the gods but give up all rituals. Due to the non-observance of the

¹ This is said according to S'PB. A detailed discussion will be found in Introduction.

compulsory duties (*nitya karman*) they have to suffer from sin and again they cannot get rid of the natural attachment for forbidden tasks. One who does not perform religious deeds will in all probability have recourse to forbidden tasks as one cannot pass a single moment without any action. These actions done with attachment will entail demerits and deprive the performer of his cherished result of attaining the region of the gods i.e. *devaloka*. Again, those who practise the religious rites accompanied by meditation on gods, cross death (natural animal life) by the rituals and attain *devaloka* by meditation. But this attainment of *devaloka* does not persist for ever. After the dissolution of this world (*pralaya*) they reenter into this cycle of birth and death. In the fifth place, persons, who have no attachment for the fruits of this world or of the other, perform the religious rites and practise meditations only to follow the injunctions of religious scriptures. They cannot relinquish all actions as they have not yet attained the supreme state of the realisation of oneness between *jīva* and *Brahman*. The performance of such unattached deeds makes the mind pure enough for attaining the Supreme Knowledge. The sixth class of people are those who understand the identity of *jīva* and *Brahman* and give up all religious actions as these actions are meaningless to such people. It follows presently that *karman* leads to a state of mind which ultimately grows.

efficient for the attainment of the Supreme Knowledge. Thus we find the two sections having a mutual relation of dependence.

ॐ केनेषितं पतति प्रेषितं मनः

केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तः ।

केनेषितां वाचमिमां वदन्ति

चक्षुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति ॥१॥

Eng. Tran.—By whom desired and directed does the mind descend (on its object) ? By whom enjoined does the chief vital (Prāṇa) proceed ? By whom desired do (people) utter this speech ? What particular radiant (being) is it that impels the eye and the ear ?

Paraphrase—[ब्रह्मजिज्ञासुः कश्चन शिष्यो गुरुं पृच्छति] केन इषितम् (अभिप्रेतम्) प्रेषितम् (प्रेरितम्, इषित प्रेषितम् इत्यस्य इच्छामात्रेण प्रेरितमित्यर्थः) [सत्] मनः [स्वविषय प्रति] पतति (गच्छति) ? केन युक्तः (नियुक्तः) [सन्] प्रथम प्राण (मुख्यः प्राणः, प्राणस्य प्राथम्य सर्वेन्द्रियव्रवृत्तिकारणत्वात्) [स्वव्यापार प्रति] प्रैति (गच्छति) ? [जनाः] केन इषिताम् (अभीष्टाम्) इमा (शब्दस्वरूपाम्, यद्वा प्रश्नकाले उच्चार्यमाणाम्) वाचम् वदन्ति ? कः उ (क. खलु) देवः (द्युतिमान्) चक्षुः श्रोत्रं [च] युनक्ति (प्रेरयति) ?

Padabhāṣyam—केनेषितमिति । केन कर्त्रा इषितम् इष्टमभिप्रेतं सद् मनः पतति गच्छति स्वविषयं

प्रतोति सम्बध्यते । इषेराभीक्ष्ण्यार्थस्य गत्यर्थस्य चेहासम्भवा-
दिच्छार्थस्यैवैतद्रूपमिति गम्यते । इषितमितीट्प्रयोगस्तु
च्छान्दसः । तस्यैव प्रपूर्वस्य नियोगाथ प्रेषितम् इत्येतत् ।
तत्र प्रेषितमित्येवोक्ते प्रेषयितृप्रेषणविशेषविषयाकाङ्क्षा
स्यात्—केन प्रेषयितृविशेषेण, कीदृशं वा प्रेषणमिति ।
इषितमिति तु विशेषणे सति तदुभयं निवर्तते, कस्येच्छामात्रेण
प्रेषितमिन्यर्थविशेषनिर्धारणात् ।

यद्येपोऽर्थोऽभिप्रेतः स्यात्, केनेषितमित्येतावतेव सिद्ध-
त्वान् प्रेषितमिति न वक्तव्यम् । अपि च शब्दाधिक्या-
दर्याधिक्यं युक्तमिति 'इच्छया कर्मणा वाचा वा केन प्रेषितम्'
इत्यर्थविशेषोऽवगन्तुं युक्तः ।

न, प्रश्नसामर्थ्यात्, देहादिसघातादनित्यात्, कर्म-
कार्याद् विरक्तः, अतोऽन्यत् कूटस्थ नित्यं वस्तु बुभुत्समानः
पृच्छतीति सामर्थ्यादुपपद्यते । इतरथा, इच्छावाक्कर्मभि-
र्देहादिसघातस्य प्रेरयितृत्व प्रसिद्धमिति प्रश्नोऽनर्थक एव
स्यात् ।

एवमपि प्रेषितशब्दस्यार्थो न प्रदर्शित एव । न, संशय-
वतोऽय प्रश्न इति प्रेषितशब्दस्यार्थविशेष उपपद्यते । किं
यथाप्रसिद्धमेव कार्यकारणसघातस्य प्रेषयितृत्वम्, किं वा
संघातव्यतिरिक्तस्य स्वतन्त्रस्येच्छामात्रेणैव मनआदिप्रेषयि-
तृत्वम्, इत्यस्यार्थस्य प्रदर्शनार्थं केनेषितं पतति प्रेषितं मन
इति विशेषणद्वयमुपपद्यते ।

नन् स्वतन्त्रं मनः स्वविषये स्वयं पततीति प्रसिद्धम्,

तत्र कथं प्रश्न उपपद्यत इति, उच्यते—यदि स्वतन्त्रं मनः प्रवृत्तिनिवृत्तिविषये¹ स्यात्, तर्हि सर्वस्यानिष्टचिन्तनं न स्यात्, अनर्थं च जानन् सङ्कल्पयति । अत्युग्रदुःखे च कार्ये वार्यमाणमपि प्रवर्तत एव मनः । तस्माद्युक्त एव केनेषितमित्यादिप्रश्नः ।

केन प्राणः युक्तः नियुक्तः प्रेरितः सन् प्रैति गच्छति स्वव्यापारं प्रति । प्रथमः इति प्राणविशेषणं स्यात् तत्पूर्वकत्वात् सर्वेन्द्रियप्रवृत्तीनाम् ।

केन इषितां वाचम् इमां शब्दलक्षणां वदन्ति लौकिकाः । तथा चक्षुःश्रोत्रं च स्वे स्वे विषये क उदेवः द्योतनवान् युनक्ति नियुङ्क्ते प्रेरयति ॥ १॥

Vākyaabhāṣyam—प्रवृत्तिलिङ्गाद् विशेषार्थः प्रश्न उपपन्नः । रथादीनां हि चेतनावदधिष्ठितानां प्रवृत्तिर्दृष्टानानधिष्ठितानाम् । मनआदीनां चाचेतनानां प्रवृत्तिर्दृश्यते । तद्वि लिङ्गं चेतनावतोऽधिष्ठातुरस्तित्वे । करणानि हि मनआदीनि नियमेन प्रवर्तन्ते । तन्नासति चेतनावन्वधिष्ठातुर्युपपद्यते । तद्विशेषस्य चानधिगमाच्चेतनावत्सामान्ये चाधिगते विशेषार्थः प्रश्न उपपद्यते ।

केनेषितं केनेष्टं कस्येच्छामात्रेण मनः पतति गच्छति स्वविषये नियमेन व्याप्रियत इत्यर्थः । मनुतेऽनेनेति विज्ञाननिमित्तमन्तःकरणं मनः । प्रेषितमिवेत्युपमार्थः । न त्विषित-प्रेषितशब्दयोरर्थविह सम्भवतः । न हि शिष्यानिव मन-

¹ Students should construe it as यदि मनः प्रवृत्तिनिवृत्तिविषये स्वतन्त्रं स्यात्.

आदीनि विषयेभ्यः प्रेषयत्यात्मा । विविक्तनित्यचित्स्वरूप-
तया तु निमित्तमात्रं प्रवृत्तौ, नित्यचिकित्साधिष्ठातृवत्¹ ।

प्राण इति नासिकाभवः, प्रकरणात् । प्रथमत्वं चलन-
क्रियायाः प्राणनिमित्तत्वात् स्वतो विषयावभासमात्रं करणानां
प्रवृत्तिः । चलिक्रिया तु प्राणस्यैव मनआदिषु । तस्मात्
प्राथम्य प्राणस्य । प्रैति गच्छति, युक्तः प्रयुक्त इत्येतत् ।
वाचां वदन किनिमित्त, प्राणिनां चक्षुःश्रोत्रयोश्च को देवः
प्रयोक्ता । करणानामधिष्ठाता चेतनावान् यः स किंविशेषण
इत्यर्थः ॥१॥

Vivaraṇam—अतिगहनस्य ब्रह्मतत्त्वस्य बोधसौकर्यार्थं गुरु-
शिष्ययोः प्रश्नप्रतिवचनप्रकल्पनेन श्रुतिरत्र ब्रह्मतत्त्वमुपदिशति । एतस्य
तत्त्वस्य न कथमपि केवलतर्कगम्यन्वमपि तु परमदण्डालोराचार्यस्योप-
देशेनैवाधिगम्यमेतदिति द्योतयितुं गुरुशिष्यसवादरूपेणाम्नातृषा केनोप-
निषत् ।

योऽयं श्रद्धालुः समित्पाणि शिष्यः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठ गुरुमुपसन्नो
नित्यमभय ब्रह्म जिज्ञासमान केनेषितमित्यादि पृच्छति तस्य ब्रह्म ज्ञातम-
ज्ञात वा ? नायः, ज्ञाते जिज्ञासमानर्थक्यम् । नान्तिम, अज्ञाते जिज्ञासा
नैव सम्भवति । किञ्चिज्ज्ञाते किञ्चिच्चाज्ञाते हि जिज्ञासा पदं
लभत इति विकल्पासहृवादसम्भविनी जिज्ञासेति प्राप्ते प्राह सिद्धान्ती—
रथादीनामचेतनानां चेतनाधिष्ठानं विना यथा न चलनं दृश्यते तथैव
मनआदीनामचेतनानामपि स्वविषयेषु प्रवृत्तानां कश्चन चेतनोऽधि-
ष्ठाता नूनं भवेदिति सामान्यतो ज्ञाते तस्याधिष्ठातुः स्वरूपमज्ञातमिति
विशेषज्ञानाभावाद् भवत्येव जिज्ञासा ।

¹ “विषयगृहणार्थं नित्यचिकित्सायामधिष्ठातृवत्स्वकोरस्य सान्निध्याभावे च
यथा राजभोजनादिप्रवृत्तिनिमित्तत्वं तद्वदित्यर्थः”—AG.

अत्रेषितमिति पद इष्धातुर्न गत्यर्थको नाप्याभीक्ष्ण्यार्थकः किन्तु तुदादिगणीय इच्छार्थकः । तत्रापि इष्टमिति प्राप्त इडागमश्छान्दसः । केनेष्टमभीष्टं वा मनः प्रेषितं सत् पतति, स्वविषय प्रतीत्यध्याहार्यं, मनसो विषय एव प्रवृत्तेः । प्रेषितमित्युपसृष्टस्य शब्दस्य प्रेरणार्थकत्वमवगन्तव्यम् । ५

ननु केन प्रेषितमित्येतावदेवास्तु, अलमिपितपदेनेति चेदुच्यते— न खलु प्रेषितशब्दमात्रेण प्रेषयितुं प्रेषणस्य च स्वरूपमवगम्यते, इपिन प्रेषितमित्युक्ते खल्विच्छामात्रेण प्रेषयितुं समर्थ इत्यसाधारण कश्चन प्रेषयितेति प्रेषयितुं स्वरूपमवगतम्, तथा च प्रेषणं खल्विच्छयैवेति प्रेषणस्वरूपमप्यत्र प्रकटीकृतम् ।

ननु तत्राप्युभयपदमार्थक्यं न पश्यामः, केवलमिपितशब्देनैव प्रेषयितुं प्रेषणस्य च स्वरूपस्यावगमात्, तद् भवतु केवलमिपितपद, कृत प्रेषितपदेन । किञ्च, यदीपितपदमतिरिच्य प्रेषितपदमपि दीयेत तदानीं शब्दाधिक्यादर्थधिक्यमिति न्यायादर्थोऽस्य पदद्वितयस्यैव स्यात्— इषितमितीच्छया प्रेषितमिति वाचा कर्मणा च केन मनः प्रेर्यत इति शिष्यप्रश्नः । तत्राहुः मिद्धान्तिन—यदुक्तं पूर्वपक्षिभिस्तज्ज्ञास्मभ्य रोचते । पदद्वयस्यार्थो यदि पूर्वपक्षिभिर्बुभुत्मितस्तर्ह्यवधियतामादौ तैः प्रष्टुः शिष्यस्यासाधारणत्वम् । स ह्यनित्याज्जगतो विरक्तो नित्यपद प्रेप्सुरत खलु शरीरधारिणा जीवेन यथेच्छया वाचा कर्मणा कश्चन प्रेषितो भक्ति तथैव मनआदीना प्रेषणमपि किं तादृशस्य कस्यापीच्छया वाचा कर्मणा च भवतीत्येव जिज्ञासितेन किं स्यात् ? अतः प्रश्नो न युज्यते ।

तत्राह पूर्वपक्षी—नन्ववगतेऽपि प्रष्टुः स्वरूपे नाधुनापि प्रेषितपदस्य सार्थक्यमवगतम् । न ह्यस्मत्प्रश्नस्योत्तरं प्रदत्तम् । तत्रोच्यते— शिष्यस्वरूपं चेदवधृतं तेनैव प्रश्नस्योत्तरमपि भवेत् । तथा हि— अलोकसामान्यस्य शिष्यस्य पृच्छाप्यलोकसामान्या । तस्याय सन्देहः—

ननु यथा शरीरधारी कश्चन तस्येच्छया वाचा कर्मणा वा कञ्चन कुत्रचित् प्रेषयतीति सर्वत्र दृष्टं तथैव किं मनआदीनामपि प्रेषणं शरीर-धारिणा केनचन तदिच्छया वाचा कर्मणा वा संघटत उत्तैषां प्रेषणं न केनापि शरीरवता किन्तु शरीररहितेन केनचन केवलमिच्छयैव सम्भवतीति ? अनितरसाधारणस्यैतस्य 'संशयस्य स्फुटीकरणायैवेषित प्रेषितमिति पदद्वयमुपात्तम् ।

तत्रापि नित्यचित्सर्वभावस्य निर्व्यापारस्यासङ्गस्य ब्रह्माण इच्छात्पो व्यापारो न सम्भवेदितिच्छामात्रेण प्रेषणस्य प्रयत्नाद्यभावस्तात्पर्यं बोद्धव्यम् । तथा च केवलं ब्रह्माण. सन्निधिनैव प्रेषणं भवति, न तु वस्तुतस्तस्येच्छा प्रेषणं वेत्युभयमभिप्रेत्योक्तं वाक्यभाष्ये 'प्रेषितमिवेत्युपमार्थः' इति । उदाहृतं च—यथा चकोरस्य व्यापारं विनैव केवलं सन्निधिमात्रेण राजो भक्ष्ये प्रवृत्तिर्निवृत्तिर्वा तथा ब्रह्मास्तित्वमात्रेण तद्व्यापारं विनैव मनसः प्रेरणमिति न प्रेरणस्य मुख्यत्वम् ।¹

ननु मनः स्वतन्त्रमेव, 'यन्मम मनसोऽभिप्रेतं तदेवाचरितमिति सर्वजनीनानुभवात् । कथं नर्हि मनसोऽपि प्रेषयितेति युज्येत ? तत्र ब्रूम.—अतिष्ठोऽपि विषयं पुरुषेणानिच्छतापि चिन्त्यतः इति, दुःखजनकेऽपि घोरे कर्मणि पुनः पुनर्निरुध्यमानमपि मनस्तत्र प्रवर्ततः इति च हेतोर्मनसः पारतन्त्र्यमेव वाच्यम् ।

प्राणापानसमानोदानव्यानां नागकूर्मकृकरदेवदत्तधनञ्जया वा पञ्च प्राणा यावन्ति कर्माणि ससाधयन्ति । इन्द्रियाणां स्वविषयेषु प्रवृत्तिरपि प्राणानाश्रित्येति प्राणस्य मुख्यत्वमुररीकरणीयम् । 'अत आह श्रुतिः—प्रथमं प्राण इति । सोऽपि प्राणः केन नियुक्तः सन् स्वविषयेषु व्यापृणोतीति प्रश्नः । नामिकया (कदाचिदास्येनापि) गृहीतश्चेद्वायुस्तर्हि

¹ ब्रह्म च जीवेषु साच्चैतन्यरूपेण विराजते । तत्प्रकाशनेन जीवानां प्रकाशः, तस्य चेच्छया मनआदौना स्वस्वविषये व्यापृतिः समकीर्तिर्बोध्यम् ।

शरीरस्य क्रियादिक सम्भवतीति नासिक्यः प्राणो मुख्यो^१ वक्तव्यः । अतएव श्रुतौ बहुत्र प्राणशब्दस्य घ्राणार्थकत्वमपि^२ । चक्षुश्चोत्रसाह-
चर्यात्, प्राणशब्दस्यात्र प्राणाभिन्न घ्राणेन्द्रिय ग्रहीतव्यम् । अतो न
पदवाक्ययोर्भाष्ययोर्विरोध इत्यस्माभिर्मन्यते ।

केन खलु वागिन्द्रिय भाषणे, चक्षुरिन्द्रिय रूपे, श्रोत्रेन्द्रिय च शब्दे
प्रेर्यत इति च शिष्यस्य प्रश्नः ।

न च प्रथमे मन्त्रे कर्तृविषयकप्रश्नदर्शनात्, सगुणब्रह्मैवात्र प्रतिपाद्य-
मिति शङ्कनीयम्, 'न तत्र चक्षुर्गच्छती'त्यादिना तृतीये मन्त्रे निर्गुणस्यैव
ब्रह्मणः प्रश्नोत्तररूपेण समुल्लेखात्, केनेत्यत्र श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादौ-
चोभयत्रैकवचनेनाद्वितीयब्रह्मण एव प्रतिपादनादिति रहस्यम् ।

Exposition—This Upanisad is presented in a cate-
chismal form so that the difficult problem is easily under-
stood. The aim of all Upanisads is to establish the
Ultimate Reality viz. Brahman. It is only one and
without a second. The pupil asks the teacher—By whom
are the mind, the Vital, the organ of speech, the visual
and the auditory organs directed to their respective
objects ? The pupil knows from the example of a
chariot that all inanimate objects require the help of
a living being for their motion. So these various inanimate
senses and organs also must be set into motion by some
living agent.

^१ तत्र मुख्यशब्दस्य मुख्यभवेन (नासिकाभवेन) व्याख्यान कर्तव्यम्
(छा० उ० १।२।७ भाष्यं द्रष्टव्यम्)

^२ तत् प्राणेनाजिघृक्षत् (ए० उ० १।१।४) ; प्रज्ञया प्राणं समारुह्य प्राणेन
सर्वान् गन्धानाप्नोति (कौ० उ० १।६) ; यत् प्राणेन न प्राणिति (कि० उ० १।८)

The inquirer is an advanced student who knows that the agent of these organs cannot be an embodied one, he is limbless. Again he has gathered the knowledge that this agent performs the task of direction only by desire but not by the three instruments viz. desire, word and action. In fact this limbless director needs not even desire for the direction of the senses. The mere presence of this Reality is sufficient for causing the senses to work. However, his question is regarding the nature of this director of organs.

NOTES

According to Madhva the question is put by Ś'iva to Brahmā. This is also corroborated by S'yāmalāla Gosvāmi in his commentary of this Upaniṣad.

केन—By whom. Almost all the commentators have interpreted this word accordingly. But G. offers an alternative explanation as negation (आक्षेप.). According to him it means—Who directs ? *i. e.* there is none as director of the senses and other organs. This false notion of some that these organs act automatically is negated by the story in Part, III of this Upaniṣad. (यद्वा—नेह प्रश्नप्रतिवचनमुखेनारम्भ किन्त्वाक्षेपमुखेन ।.. वय वयमिति भ्रान्तिः केवल व. । कस्तर्हि ? अस्यन्य सर्वस्यान्तरात्मा य. श्रोत्रस्य श्रोत्र मनसो मन. । कि बहुना—पूर्वे देवा अप्यासन्नभिमानीनः..... तमिममभिमान खण्डयितुमन्तरात्मा प्रादुर्भूय यक्षात्मना.....). S'N. interprets the word as “by what sort of being ?”

The query of the pupil is—whether the director is existent or non-existent, conscious or unconscious, different or identical etc. (cf. केनासता सता केनाचेतनेन चेतनेन वा भिन्नेनाभिन्नेन वा—S'N.)

इषितम्—इष्+क्त=इष्ट, but here by Vedic irregularity the augment इट् is there and makes the word इषित. (इषितमितीट्प्रयोगस्तु च्छान्दस --S'). “The suffix (क्त) is also added with -i- to a number of roots ending in simple consonants, especially sibilants, about which no rule can be stated....is-‘send’ : isita- ; iṣ-‘move’ : -isita-” (VG. P. 405.)

What may be the meaning of this word ? There are three roots as इष गतौ (दिवादि ११२७, सेट्, इष्णाति), इषु इच्छायाम् (तुदादि, १३५१, सेट्, इच्छति) and इष आभीक्ष्ये (ऋचादि, १५२५, सेट्, इष्णाति). The suffix क्त being added to these roots gives rise to the forms इषित, इष्ट and इषित respectively. But S'. has refuted the possibility of taking the roots conveying motion (गति) or repetition (आभीक्ष्य). Thus the word should be इष्ट and not इषित. That is why we must admit here that it is a Vedic form. The commentator Ānandagiri wrongly says that the augment इट् will entail गुण changing the word to एषित. The suffix क्त loses क् (कित्) and therefore गुण cannot take place (Cf. किङ्किते च 1.1.5).

प्रेषितम्—प्र-इष्+णिच् क्त. Here also the above-mentioned root is found. But there is no problem in this case as regards the इट् inasmuch as the suffix णिच् is

added with the verb in order to convey the sense of impelling. (Cf. तस्यैव प्रपूर्वस्य नियोगार्थे प्रेषितम्—S').

वितं प्रेषितम्—Only the word प्रेषितम् may serve the purpose and why then is the word इषितम् ? S' holds that the word इषितम् being added to प्रेषितम् signifies that the impelling is by will only and not by word or action. The master causes the servant to do something by his action, word and even by will or desire and this director is an embodied agent. But in the case of the direction of the senses and other organs the director requires no action, no word and only desire is sufficient. In this way it is purported to be shown here that this director is without any limb or physique. The pupil who asks this question is sufficiently advanced, to understand this secret and he wants to know the real nature of that Conscious Being who directs everything.

The followers of S' have almost invariably accepted this interpretation. The approach of UB., an Advaitin, however, is a bit different, although the import is the same. UB., like many other dualist commentators, smells here a repetition in the words इषितम् प्रेषितम्. He says that the direction of this agent is not direction so to say. In his opinion this direction is not like that of a servant by a master but it is a cause which generates the effect viz. the motion of the senses etc. (Cf. प्रेषितमिवेत्युपमार्थः राजप्रेरितभृत्यवर्गवत्) He has compared it to the rising of the sun being the cause of the activity of the

world. The sun never directs the people to work. Similarly mere existence of Brahman is apt to set the senses to action. (लोकप्रवृत्तिनिमित्तरविवदसंगतया मनआदि-प्रवृत्तिनिमित्तमात्रम्).

But the dualists construe केन प्रेषितं मनः इषितम् (विषयं प्रति—understood) पतति. (Cf. इषितमिष्टं साध्वसाधु वा विषयं प्रति...P. and मनः इषितम्...इष्टं स्वविषयं प्रति...PMD). BH. is influenced by these commentaries and holds—प्रेषितं प्रेरितं मनः इषितम् इष्टं विषयं पतति.

प्राणः प्रथमः—Prāṇa is said to be the first or primary because all functions of the body are dependent on the function of this organ. Prāṇa residing in the nasal cavity is primary as without that we cannot live. So many commentators take this expression to mean the nasal organ. It is also consistent with the word प्राण in Kena U. I. 8, where प्राण is taken as the nasal organ. Cf. Ch. U. 5.1.12 & 15.

“The Prāṇa is said to be the first, as it is superior to all the jīvas : even higher than S’iva who questions, and Brahmā to whom the question is put.”—BDB.

“‘First life’ because it was produced previous to the senses.”—Roer.

प्रेति—प्र+एति. Note that the rule of Sandhi here applicable is ‘एत्येधत्सु’ (6.1.89) and not वृद्धिरेचि (6.1.88).

इषिताम्—S’ is silent as regards the meaning of this word. S’N. says इषिता प्रेरिताम् but N. holds इषिताम्.

इष्टाम्. P., PRR., PMD. interpret as प्रेषिता or प्रेरिताम् but G. glosses as अभिलषिताम्. Thus both the monists and dualists have been divided among themselves. However, there is no vital difference between these two interpretations.

इमां वाचम्—Perhaps the pupil is mentioning the speech which is being uttered at the time of his asking the question. That is why the word इमाम् is used. P. says —“ इमा लौकिकी वैदिकी च वाचम्”.

By the mention of this organ all the other four conative organs should be understood.

प्रेषित मनः—Generally we think that our mind is at liberty to do whatever it likes and it is not subordinate to anything. How should then this expression be tenable ? To this it is urged that mind even is not free. Had it been so, men would have never followed a course which they once decided to avoid. In fact we do many things we do not like.

चक्षुः श्रोत्रम्—Only two cognitive organs are referred to, and the three others should be included here.

देवः—It does not mean a deity but the one which is resplendent. It is derived from the root दिव् meaning ‘to shine’.

क उ देवः—Again, what particular radiant being ? The particle ‘u’ serves the purpose of pointing to the exact object of enquiry. “U ‘now’, ‘again’, is commonly used

deictically anaphorically after pronouns and verbs.”—VG P. 430. Commentators hold sharply different opinions as regards the meaning of ‘u’. Cf. N.—‘उ प्रश्ने’, S’N.—‘क उ को नाम’, P.—‘उ सम्बुद्धौ, भो देशिक’, PMD.—‘उ भो गुरो’.

That Brahman motivates all action is propounded in the Upaniṣads very often. Cf. यदिद किञ्च जगत् सर्वं प्राण¹ एजति नि सृतम्—Kāth. U. 2.3.2 and भयादस्याग्निस्तपति etc.—Kāth. U. 2.3.3. Also Cf. T. U. 2.8.

श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनो यद्

वाचो ह वाचं स उ प्राणस्य प्राणः ।

चक्षुषश्चक्षुरतिमुच्य धीराः

प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति ॥२॥

✓ Eng. Tran. — Since He is the ear of the ear, the mind of the mind, the speech of the speech, the breath of the breath and the eye of the eye, the wise (knowing Him), giving up (the wrong notion of self) and dispelling this egoism¹ attain immortality. Or..... (the wrong notion of self) and departing from this body^{प्रभ} attain immortality.

Paraphrase—सः (यस्त्वया पूर्वमन्त्रे पृष्टः) यत् (यस्मात्) श्रोत्रस्य (श्रवणेन्द्रियस्य) श्रोत्रम् (श्रवणसम्पादकः), मनसः (अन्तरिन्द्रियस्य) मनः (सङ्कल्पादिनिर्वर्तकम्), वाचः (वागिन्द्रियस्य)

ह (किल) वाचम् (वागिति प्रथमान्तत्वेन विपरिणामः कर्तव्यः, वचनसम्पादकः), प्राणस्य (घ्राणेन्द्रियस्य, उपलक्षणेन मन्त्रानुल्लिखितानामपीन्द्रियाणामित्यर्थः) उ (च) प्राण (प्राणनहेतुः, अन्येषामिन्द्रियाणामपि प्रवृत्तिहेतुः), चक्षुषः (चक्षुरिन्द्रियस्य) चक्षुः (दर्शनप्रवर्तकः) [तस्मात् तादृशं देवमात्मानं ज्ञात्वा] अतिमुच्य (श्रात्रादाविन्द्रिये आत्मभावं परित्यज्य) [विद्यमाना] धीराः (ज्ञानविशेषवन्तः) अस्मात् लोकात् (ममाहभावव्यवहाररूपात्) प्रेत्य (व्यावृत्य) अमृताः (मरणरहिताः) भवन्ति । यद्वा—अस्मात् लोकात् (शरीरात्) प्रेत्य (मृत्वा) अमृताः भवन्ति (मृत्युरहिता भवन्ति) ।

Padabhāṣyam—एवं पृष्ठवते योग्यायाह गुरुः । शृणु यत् त्वं पृच्छसि—मनआदिकरणजातस्य को देवः स्वविषयं प्रति प्रेरयिता, स्थं वा प्रेरयतीति ।

श्रोत्रस्य श्रोत्रं शृणोत्यनेनेति श्रोत्रम्, शब्दस्य श्रवणं प्रति करणं शब्दाभिव्यञ्जकं श्रोत्रमिन्द्रियं तस्य श्रोत्रं स यस्त्वया पृष्ठः 'चक्षुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति' इति । असावेवविशिष्टः श्रोत्रादीनि नियुङ्क्त इति वक्तव्ये, नन्वेतदनुरूपं प्रतिवचनं श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति । नैव दोषः, तस्यान्यथा विशेषानवगमात् । यदि हि श्रोत्रादिव्यापारव्यतिरिक्तेन स्वव्यापारेण विशिष्टः श्रोत्रादिनियोक्ताऽवगम्येत दात्रादिप्रयोक्तृवत्, तदेदमनुरूपं प्रतिवचनं स्यात् । न त्रिह श्रोत्रादीनां प्रयोक्ता स्वव्यापारविशिष्टो लवित्रादिवदधिगम्यते । श्रोत्रादीनामिव तु संहतानां व्यापारेणालोचनसङ्कल्पाध्ययतायलक्षणेन फलावसानलिङ्गेनावगम्यते—अस्ति हि श्रोत्रादिभिरसंहता यत्प्रयोजनप्रयुक्तः श्रोत्रादिकलापो

गृहादिवदिति संहतानां¹ परार्थत्वादवगम्यते श्रोत्रादीनां प्रयोक्ता । तस्मादनुरूपमेवेदं प्रतिवचनं श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादि ।

कः पुनरत्र पदार्थः श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादेः ? न ह्यत्र श्रोत्रस्य श्रोत्रान्तरेणार्थः, यथा प्रकाशस्य प्रकाशान्तरेण । नैष दोषः । अयमत्र पदार्थः—श्रोत्र तावत् स्वविषयव्यञ्जन-समर्थं दृष्टम् । तच्च स्वविषयव्यञ्जनसामर्थ्यं श्रोत्रस्य चैतन्ये ह्यात्मज्योतिषि नित्येऽसंहते सर्वान्तरे सति भवति, नासतीति । अतः श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्याद्युपपद्यते । तथा च श्रुत्यन्तराणि—“आत्मनैवायं ज्योतिषास्ते” (बृ० उ० ४।३।६) “तस्य भासा सर्वमिदं विभाति” (क० उ० २।२।१५, श्वे० उ० ६।१४, मु० उ० २।२।१०) “येन सूर्यस्तपति तेजसेद्धः” (तै० ब्रा० ३।१२।६।७) इत्यादीनि । “यदा-दित्यगत् तं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम्” (गीता १५।१२) “क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत” (गीता १३।३३) इत्यादि गीतासु । काठके च “नित्यो नित्यानां चेतन-श्चेतनानाम्” (क० उ० २।२।१३) इति । श्रोत्राद्येव सर्वस्यात्मभूतं चेतनमिति प्रसिद्धम्, तदिह निवर्त्यते । अस्ति किमपि विद्वद्बुद्धिगम्यं सर्वान्तरतमं कूटस्थमजमजरम-मृतमभयं² श्रोत्रादेरपि श्रोत्रादि तत्सामर्थ्यनिमित्तमिति प्रतिवचनं शब्दार्थश्चोपपद्यत एव ।

¹ “श्रोत्रादयः सन्निविलक्षणश्रेषाः संहतत्वाद् गृहादिबुद्धित्यनुमानेन श्रोत्रा-दिश्रेषी तावदवगम्यते ! यदि सोऽपि संहतः स्यात्तर्हि गृहादिवदचेतनः स्यात् । ततस्तस्याप्यन्यः श्रेषी कल्प्यस्तस्याप्यन्य इत्यनवस्थाप्रसङ्गपरिहारायां संहतश्चेतनो गम्यते । अतः सर्वसाक्षिणं लक्षयितुं युक्तमेव प्रतिवचनमित्यर्थः”—AG.

² Cf. Bṛ. U. 4.4.25.

तथा मनसः अन्तःकरणस्य मनः । न ह्यन्तःकरणमन्तरेण^१ चैतन्यज्योतिषो दीधितिं^२ स्वविषयसङ्कल्पाध्य वसायादिसमर्थं स्यात् । तस्मान्मनसोऽपि मन इति । इह बुद्धिमनसी एकीकृत्य निर्देशो मनस इति ।

यद्वाचो ह वाचम् ; यच्छब्दो 'यस्मादर्थे श्रोत्रादिभिः सर्वैः सम्बध्यते—यस्माच्छ्रोत्रस्य श्रोत्रम्, यस्मान्मनसो मन इत्येवम् । वाचो ह वाचमिति द्वितीया प्रथमात्वेन विपरिणम्यते, प्राणस्य प्राण इति दर्शनात् । वाचो ह वाचमित्येतदनुरोधेन प्राणस्य प्राणमिति कस्माद् द्वितीयैव न क्रियते ? न, बहूनामनुरोधस्य युक्तत्वात् । वाचमित्यस्य वागित्येतावद् वक्तव्यं स उ प्राणस्य प्राण इति शब्दद्वयानुरोधेन । एवं हि बहूनामनुरोधो युक्तः कृतः स्यात् । पृष्टं च वस्तु प्रथमयैव निर्देष्टुं युक्तम् । सः यस्त्वया पृष्टः प्राणस्य प्राणाख्यवृत्तिविशेषस्य प्राणः । तत्कृतं हि प्राणस्य प्राणनसामर्थ्यम् । न ह्यात्मनानधिष्ठितस्य^३ प्राणनमुपपद्यते । “को ह्येवान्यात् कः प्राण्याद् यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्” (तै० उ० २।७।१) “ऊर्ध्वं प्राणमुन्नयत्यपानं प्रत्यगस्यति”

^१ अन्तरेण should be construed with दीधितिम् and not with अन्तःकरणम् ।

^२ v. l. चैतन्यज्योतिषो दीपितम्. Nārāyaṇa, who often follows S'. verbatim, supports our reading.

^३ “प्राणचेष्टा चेतनाधिष्ठानपूर्विका, अचेतनप्रवृत्तिना, रथादिप्रवृत्तिवत्”—AG.

(क० उ० २।२।३) इत्यादिश्रुतिभ्यः । इहापि च वक्ष्यते, 'येन प्राणः प्रणीयते', 'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि' इति ।

श्रोत्रादीन्द्रियप्रस्तावे घ्राणस्यैव ग्रहणं युक्तं न तु प्राणस्य । सत्यमेवम्, प्राणग्रहणेनैव तु घ्राणस्य ग्रहणं कृतमेव मन्यते श्रुतिः । सर्वस्यैव 'करणकलापस्य यदर्थप्रयुक्ता प्रवृत्तिस्तद्ब्रह्मेति प्रकरणार्थो विवक्षितः ।

तथा चक्षुषश्चक्षुः रूपप्रकाशकस्य चक्षुषो यद्रूपग्रहण-सामर्थ्यं तदात्मचैतन्याधिष्ठितस्यैव । अतश्चक्षुषश्चक्षुः ।

पृष्ठः पृष्ठस्यार्थस्य ज्ञातुमिष्टत्वाच् छ्रोत्रादेः श्रोत्रादिलक्षणं यथोक्तं ब्रह्म 'ज्ञात्वा' इत्प्रध्याह्वियते ; 'अमृता भवन्ति' इति फलश्रुतेश्च । ज्ञानाद्ध्यमृतत्वं प्राप्यते । ज्ञात्वा त्रिमुच्यते इति सामर्थ्यात् । श्रोत्रादिकरणकलापमुज्जिभत्वा—श्रोत्रादौ ह्यात्मभावं कृत्वा, तदुपाधिः सन्, तदात्मना जायन्ते म्रियन्ते संसरन्ति च । अतः श्रोत्रादेः श्रोत्रादिलक्षण ब्रह्मात्मेति विदित्वा, अतिमुच्य श्रोत्राद्यात्मभावं परित्यज्य—ये श्रोत्राद्यात्मभावं परित्यजन्ति, ते धीराः धीमन्तः । न हि विगिष्ट-धीमत्त्वमन्तरेण श्रोत्राद्यात्मभावः शक्यः परित्यक्तुम्—प्रेत्य व्यावृत्य अस्मात् लोकात् पुत्रमित्रकलत्रबन्धुषु ममाहंभाव-संव्यवहारलक्षणात्, त्यक्तसर्वेषणा भूत्वेत्यर्थः अमृताः अमरण-धर्माणो भवन्ति । ✓

“न कर्मणा न प्रजया धनेन, त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः” (कैवल्य० उ० १।२) “पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयम्भूस्तस्मात् पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् । कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदा-

वत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्” (क० उ० २।१।१) “यदा सर्वे
प्रमुच्यन्ते....अत्र ब्रह्म समश्नुते”(क० उ० २।३।१४) इत्यादि-
श्रुतिभ्यः । अथवा, अतिमुच्येत्यनेनैषणात्यागस्य सिद्ध-
त्वाद् अस्माल्लोकात् प्रेत्य अस्माच्छरीरात् प्रेत्य मृत्वे-
त्यर्थः^१ ॥२॥

Vākya *bhāṣyam*—श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादि प्रतिवचनं निर्वि-
शेषस्य निमित्तत्वार्थम् । विक्रियादिविशेषरहितस्यात्मनो
मनआदिप्रवृत्तौ निमित्तत्वमित्येतच्छ्रोत्रस्व श्रोत्रमित्यादिप्रति
वचनस्यार्थः, अनुगमान् । तदनुगतानि ह्यत्रास्मिन्नर्थेऽक्षराणि ।

कथम् ? शृणोत्यनेनेति श्रोत्रम् ; तस्य शब्दावभास-
कत्वं श्रोत्रत्वम् । शब्दोपलब्धरूपतयावभासकत्वं न स्वतः,
श्रोत्रस्याविद्रूपत्वात्, आत्मनश्च चिद्रूपत्वात् । . . .

यच्छ्रोत्रस्योपलब्धत्वेनावभासकत्वं तदात्मनिमित्तत्वा-
च्छ्रोत्रस्य श्रोत्रमित्युच्यते यथा क्षत्रस्य क्षत्रं यथा वोदकस्यौ-
ष्ण्यमग्निनिमित्तमिति दग्धुरप्युदकस्य दग्धाग्निरुच्यते । उदक-
मग्निं ह्यग्निसंयोगादग्निरुच्यते । तद्वदनित्यं यत्संयोगा-
दुपलब्धत्वं तत्करणं श्रोत्रादि, उदकस्येव दग्धृत्वम् । अनित्यं
हि तत्र तत् । यत्र तु नित्यमुपलब्धत्वमग्नाविवौष्ण्यं स
नित्योपलब्धिस्वरूपत्वाद्दग्धेवोपलब्धोच्यते । श्रोत्रादिषु श्रोतृ-
त्वाद्युपलब्धिरनित्या, नित्या चात्मनि । अतः श्रोत्रस्य श्रोत्र-
मित्प्राद्यक्षराणामर्थानुगमादुपपद्यते निर्विशेषस्योपलब्धिस्वरूप-

^१ “विदेहमुक्तिर्विचिता, प्रारब्धभोगचये शरीरान्तरीत्पादं कारणाभावाद-
वश्यभाविनी विदुषा मुक्तिरित्यर्थः”— AG.

स्थात्मनो मनआदिप्रवृत्तिनिमित्तत्वमिति । मनआदिष्वेवं यथोक्तम् ।

वाचो ह वाचं प्राणस्य प्राण इति विभक्तिद्वयं सर्वत्रैव द्रष्टव्यम् । कथम् ? पृष्टत्वात्स्वरूपनिर्देशः । प्रथमयैव च निर्देशः¹ । तस्य च ज्ञेयत्वात्कर्मत्वमिति द्वितीया । अतो वाचो ह वाचं, प्राणस्य प्राण इत्यस्मात्सर्वत्रैव विभक्तिद्वयम् ।

यदेतच्छ्रोत्राद्युपलब्धिनिमित्तं श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादिलक्षणं नित्योपलब्धिस्वरूपं निर्विशेषमात्मतत्त्वम्, तद् बुद्ध्वातिमुच्यानवबोधनिमित्ताध्यारोपिताद् बुद्ध्यादिलक्षणात् संसारान्मोक्षणं कृत्वा धीरा धीमन्तः प्रेत्यास्माल्लोकाच्छरीरात् प्रेत्य वियुज्यान्यस्मिन्नप्रतिसन्धीयमाने निर्निमित्तत्वादमृता भवन्ति ।

सति ह्यज्ञाने कर्माणि शरीरान्तरं प्रनिमन्दधत्ते । आन्मावबोधे तु सर्वकर्मरम्भनिमित्ताज्ञानविपरीतविद्याग्निविप्लुष्टत्वात् कर्मणामनारम्भेऽमृता एव भवन्ति । शरीरादिसन्तानाविच्छेदप्रतिसन्धानाद्यपेक्षयाध्यारोपितमृत्युवियोगात् पूर्वमप्यमृताः सन्तो नित्यात्मस्वरूपत्वादमृता भवन्तीत्युपचर्यते ॥२॥

Vivaraṇam—(मनआदीनामिन्द्रियाणां प्रेषयिता क इति प्रश्नस्योत्तर-
माहाचार्यं श्रोत्रस्य श्रोत्रम्, मनसो मन इत्यादिकम् । त्वया पृष्टं प्रेषयितृस्वरूपमिदमेवेत्यर्थः । (अनन्तरमेतदुक्तं यत् तत्स्वरूपं ज्ञात्वा श्रोत्रादिष्व्वात्मबुद्धिं परित्यज्य त्यक्तसर्वैषणा भूत्वा धीरा अमृतत्व लभन्त इति ।

¹ “मनआदेः प्रवर्तकः किंस्वभाव इति पृष्टत्वात् स्वरूपनिर्देशः कर्तव्यः । स च प्रथमया । ‘निर्देशे प्रथमा प्रीक्ता’ इति स्मरणादित्यर्थः ।”—AG.

ननु किंस्वरूपः प्रेषयितेति प्रश्नस्यैतत्स्वरूपोऽसावित्युत्तर स्यात्, अत्र तु तदनुल्लिख्य श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति वचनात् प्रश्नवैरूप्यं खलु-
त्तरस्य भवतीति जायते दोषः । तत्रोच्यते—जातिगुणक्रियासम्बन्धैर्यदि
प्रेषयिता निर्देशमर्हेत्तदानीं तदाश्रयेण प्रेषयितुः स्वरूपमप्युल्लिख्येत ;
नैवायमेव प्रेषयिता । अतोऽत्रान्यथा प्रश्नोत्तरदानमसम्भवीत्यनानु-
रूप्यमुप्यूरीकृत्याह श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति । सत्या गतौ यत्र यो दोषः
म न गत्यभावेऽपि पद लभते । दात्रादिकरणेन यच्छेदयति तरु तस्य
च्छेदकस्य च्छेदनातिरिक्तो व्यापारोऽस्त्येवोद्यमननिपातनरूपः ।
अतस्तत्रोच्यते—उद्यमननिपातनव्यापारवान् खलु च्छेदक इति ।
नैवमत्र वक्तुं शक्यम्—एतद् व्यापारगुणजात्यादिमान् मनआदीनां
प्रेषयितेति, निर्धर्मकत्वात् ।

यद्येव तर्हि प्रेषयितुरस्ति त्वे किं मानमिति चेदुच्यते—श्रोत्रादीनां
ग्रहणानां परार्थत्वात् केनचनासंहनेन स्वप्रयोजनसाधनाय तेषां
प्रयुक्तत्वमवश्यम्भावि, यथा गृहादीनां सहजानामन्यप्रयोजनप्रयुक्तत्वं,
लोकं दृश्यते । अत्राप्यनुमानप्रयोगः—श्रोत्रादयः स्वविलक्षणशेषाः,
सहजत्वाद्, गृहादिवदिति । तस्यास्य श्रोत्रादिशेषिणोऽपि सहजत्वे
भवति गृहादिवदचेतनत्वम् । तदर्थमन्यं गेयपेक्ष्येत, तस्यापि
ग्रहणत्वेऽन्य इत्यनवस्थापाताच्छ्रोत्रादिशेषिण एवामहणतत्वं चेतनत्वं
चाभ्युपेयम् ।

विषयेण मह समनस्केन्द्रियसन्निकर्षे जाते विषयः प्रकाशते । प्रकाश
एव ज्ञानस्यावमानमिति तदेव ज्ञानफलमित्युच्यते । अप्रकाशस्य
विषयस्य योज्य प्रकाशः स कस्य व्यापारेणेति प्रश्ने न खलु जडस्ये-
न्द्रियस्येत्युत्तरं भवितुमर्हति । जडस्यापि व्यापाराङ्गीकारेऽचेतनस्य
स्थस्यापि मूलाश्वाद्यधिष्ठानं विनैव व्यापारो दृश्येत । अतः श्रोत्रा-
दीनां व्यापारदर्शनात् कश्चन चेतनोऽधिष्ठाता स्वीकार्यः । अत्राप्य-
यमनुमानप्रयोगः—प्राण- (इन्द्रिय-) चेष्टा चेतनाधिष्ठानपूर्विका, अचेतन-
प्रवृत्तिवत्त्वात्, रथादिप्रवृत्तिवदिति । भवतु, शब्दादिविषयप्रकाश-

रूपफलनिष्पत्तिदर्शनात्तल्लिङ्गेन श्रोत्रादीनां व्यापारोऽङ्गीकर्तव्यः, तेषां व्यापारादपि चेतनव्यापारोऽभ्युपेतव्यः । तस्य च तस्य चेतनस्य व्यापारान्तराभावात्तन्निर्देशार्थं कथनीयं श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति । अतोऽन श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यननुरूपवचनमगतिक गतिरिति बोद्धव्यम् ।¹

ननु न भवतु नाम प्रश्नप्रतिवचनयोरनानुरूप्यम्, कस्तावत् 'श्रोत्रस्य श्रोत्रम्' इत्यस्यार्थः ? उच्यते—अप्रकाशस्य शब्दस्य प्रकाशनात् खलु श्रोत्रस्य श्रोत्रत्वं भवति । तदपि श्रोत्रमप्रकाश जडमिति तदिन्द्रिय-मन्येन चेतनेन प्रकाशितम् । तस्य चेतनस्य प्रभावादिन्द्रियस्य प्रकाश-स्तदनन्तर चेन्द्रियेण शब्दप्रकाश इति शब्दप्रकाशे चेतनस्यास्ति व्यापारः । अतः शब्दप्रकाशे श्रोत्रस्य व्यापाराद् यथा तस्येन्द्रियस्य श्रोत्रत्व तथा श्रोत्रेन्द्रियप्रकाशे चेतनस्य व्यापारात्तस्यापि श्रोत्रत्व भवेत् । तेन मुष्टूक्तं यच्चेतनं ब्रह्म श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति । अनेनैव न्यायेन मनसो मन, वाचो वाक्, प्राणस्य प्राण, चक्षुषश्चक्षुर्गिति सर्वमवगन्तव्यम् ।

श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यस्यार्थो वाक्यभाष्यमनुसृत्य समालोच्यते । श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति 'शिष्य प्रति गुरुणा प्रेषयितृस्वरूपनिर्देशो दुर्बोध्य-शब्दप्रयोगाद् दूषणीय एवेति पूर्वपक्षिशङ्काया समाधत्ते मिद्धान्ती—न हि शब्दस्य मुख्यवृत्तिमाश्रित्य ब्रह्म प्रतिपादयितुं शक्यत इति लक्षणयाभिधीयते । मुख्यार्थे परिगृहीत एवायं दुर्बोध्यत्वदोष प्रतिभाति । तथा हि—श्रूयतेऽनेनेति श्रुधानो कर्णवाचो ब्रह्मप्रत्ययेन निष्पन्नमेतच्छ्रोत्रपदम् । न हि चेतनानधिष्ठितेना-चेतनेन कर्णेन कोऽपि श्रोतुं प्रभवति । उपलब्धुश्चेतनस्योपल-ब्धत्वमेव कर्ण आरोप्यत इति कर्णस्योपलब्धत्व जनैर्मन्यते । तेन

¹ वस्तुतस्तु चेतनस्यासङ्गस्यात्मनी न व्यापारसम्भवस्यापि व्यापारद्वारेण मध्यासवशादित्यङ्गे तसिद्धान्तरस्य विदाद्भुवंतु पण्डिताः । प्रपञ्चितं चैतद भाष्यकृद्भिः शङ्कराचार्यैरध्यासभाष्ये । विस्तरभयादनालोच्येव तत्तच्च विवरारम् ।

चोपलब्धुः श्रोत्रस्य यथार्थोपलब्धुः खलु ब्रह्मैवेति तदेव श्रोत्रस्य श्रोत्रम् । श्रोत्रस्योपलब्धत्वेन योऽयं व्यवहारः स उदकस्यौष्ण्यवद् दग्धत्ववद् वाऽरोपित इति मन्तव्यम् । यथाऽग्निसम्पर्काज्जलस्योष्णत्वव्यवहारो दग्धत्वव्यपदेशश्च तथोपलब्धुरात्मनः सम्बन्धाच्छ्रोत्रस्योपलब्धत्वव्यवहार औपचारिकः ।

• नन्वद्वैतवाद उपलब्धिस्वरूपः खत्वात्मा कथमुपलब्धेत्युच्यते । उपलब्ध्यर्थमेव हि श्रोत्रादीनां करणानामपेक्षा । मा चोपलब्धिश्चेदात्मनः स्वरूपन्तर्हि कृतं करणैः, गतं च श्रोत्रादीनां करणत्वम् । तत्रोच्यते— नित्योपलब्धिस्वरूपस्याप्यात्मनः श्रोत्रादिवृत्तिभिरुपलब्धत्वं घटत इति श्रोत्रादीनामात्मोपलब्धत्वे करणत्वं सुष्ठु युज्यते । तथा चात्मन उपलब्धत्वमौपचारिकम्, तस्य कादाचित्कत्वात् ; उपलब्धित्वं च स्वरूपं, तस्य नित्यत्वात् । एव चोपलब्धिस्वरूपस्यात्मनः श्रोत्रादिनिमित्तव-
शादुपलब्धत्वं, आत्मन उपलब्धत्ववशाच्च श्रोत्रादीनामुपलब्धत्वम् । भयन्तु, श्रोत्रस्योपलब्धत्वं शब्दावभासकत्वं वा प्रति भवत्यात्मन उपलब्धत्वं हेतुः । अत एवोक्तम्—आत्मा ब्रह्म वा श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति । तेन मुख्यवृत्त्या श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यनेनात्मनोऽप्रतिपादनेऽपि लक्षणयाऽमैव बोध्यः । आत्मप्रतिपादने मुख्यवृत्तेः प्रसङ्गभावाल्ल-
क्षणाश्रिता, ततश्च दुर्बोध्यशब्दप्रयोगो नात्र दूषणमपि तु भूषणमेवानन्य-
गतिः सत्त्वान् ।

मन्त्रेऽस्मिन् 'श्रोत्रम्' 'मनः' 'चक्षुः' इति पदत्रितयं प्रथमान्त द्वितीयान्तमपि भवितुमर्हति । 'वाचम्' इति पद द्वितीयान्त 'प्राणः' इति च प्रथमान्तम् । प्रथमान्तप्राणशब्दानुरोधेन वाचमित्यस्य वागित्यर्थः उत वाचमित्यस्यानुरोधेन प्राणमित्यर्थः इति सन्देहे प्राहुर्भाष्याकाराः— स उं प्राणस्य प्राण इति वाक्ये स इति प्राण इति च प्रथमान्तपदद्वितयानुरोधाद् वाचमित्यस्य स्थाने वागित्यर्थः साधीयान् । अपि च, प्रेषयितुः स्वरूपं खल्वत्र निर्दिश्यते, अतः 'निर्देशे पथमा प्रोक्ते'ति न्यायेन प्रथमैव यक्ता । यत् वाक्यभाष्ये

“सर्वत्रैव विभक्तिद्वयमि”ति वाग्-वाचम्, प्राणः-प्राणमित्युभयस्वी-
कारात् कैश्चित् पदवाक्ययोर्भाष्ययोर्विरोध इति मन्यते, तदसत्,
पदभाष्ये प्रथमान्तसमर्थनायैव द्वितीयान्तपदनिषेधात् ; न तु तत्र द्वितीयान्त
पदं सर्वथा निषिद्धम् । वाक्यभाष्ये हि प्रथमान्ततया निर्देशः करणीय
इति तावदादौ प्रथमा स्वीकृता । ततः ‘अमृता भवन्ती’ति
अमृतत्वलाभार्थं ब्रह्मज्ञानमपेक्षितमिति ‘ज्ञात्वा’ इति पदमध्याहर्तव्य-
मित्युक्तम् । तस्य च ज्ञात्वेतिपदस्य कर्मतया द्वितीयान्तस्य पदस्या-
पेक्षणाच्छ्रोत्रादीनि पदानि द्वितीयान्तत्वेनापि ग्रहीतव्यानीति दर्शितम् ।
द्वितीयान्तत्वेन ग्रहणस्य येय वाचोयुक्तिः कण्ठरेण वाक्यभाष्ये मन्दर्शिता
सर्व पदभाष्ये सूचिता । अध्याहृतस्य ज्ञात्वेति पदस्य कर्मतया पदभा-
ष्येऽपि यथोक्तं ब्रह्माङ्गीकृतम् । यथोक्तं च ब्रह्म ‘श्रोत्रस्य श्रोत्रम्’,
‘मनसो मनः’ इत्यादि । उक्तञ्च पदभाष्ये—‘श्रोत्रादेः श्रोत्रादिलक्षण
यथोक्तं ब्रह्म ज्ञात्वा . . . ।’

प्राणस्य, प्राण इत्यस्येन्द्रियप्रस्तावे पाठात् घ्राणाव्यप्राणार्थकत्वं
करणीयम् । तथापि प्राणप्रवृत्तिपूर्वकं सर्वेन्द्रियप्रवृत्तेः प्राण इति
सामान्यग्रहणाद् विशेषा अपि ग्रहीतव्या । तेन चानुल्लिखिते
द्वे ज्ञानेन्द्रिये चत्वारि च कर्मेन्द्रियाणि नग्राह्याणि । एव च
संहतान्येकादशैवेन्द्रियाणि यत्प्रयोजनप्रयुक्तानि तदेव चेतनं
ब्रह्मेत्यवगन्तव्यम् ।

यद्वाचो ह वाचमिति यच्छब्दो यस्मादर्थे प्रयुक्तं सन्
पञ्चस्वन्वेतव्यः । यस्मादित्यनेनान्वयात्तस्माच्छब्दोऽप्यध्याहार्यः । ‘अति-
मुच्य’ श्रोत्रादिष्वात्मभावः परित्यज्येत्यर्थः । अनात्मनीन्द्रिये योज्य-
मात्मभावः सोऽज्ञानविजृम्भितः । अतोऽनात्मन्यात्मभावः मन्वानस्य
मनुजस्य यावन्ति दुःखाणि ज्ञानादेवापनेयानि । अतो ज्ञात्वेत्यध्या-
हर्तव्यम् । ‘अमृता भवन्ती’ति फलश्रुतेरपि ज्ञात्वेति पदाध्याहारो युक्तः ।
अस्माल्लोकात् पुत्रमित्रकलत्रवित्तेष्वहममाभिमानव्यवहारात् प्रेत्य
व्यावृत्य व्यपगताः सन्तो धीराः पण्डिता अमृता भवन्ति मृत्युमतिक्रामन्ति

मोक्षं लभन्ते । ननु 'प्रेत्य' शब्दस्य व्यावृत्त्येत्यर्थे समाश्रितेऽति-
मुच्येत्यनेन पौनरुक्त्यमिति चेदुच्यते—प्रेत्य मृत्वा । मरणादनन्तरममृता
भवन्ति मोक्ष लभन्ते । अत्र पक्षे अमृता भवन्तीत्यनेन विदेह-
मुक्तिर्बोद्ध्या । ज्ञानान्मोक्ष इति सिद्धान्तमाश्रित्य ज्ञानसमनन्तरमेव
मुक्तिः स्यादेव, सा च जीवन्मुक्तिः । जीवन्मुक्तस्याज्ञानावरण-
वक्तिर्नष्टापि विक्षेपशक्तिस्तित्ठति । सा च मरणादनन्तरं गच्छतीति
विदेहमुक्तिरपि शास्त्रसिद्धा । अपि च, शास्त्रप्रामाण्यरक्षार्थं शास्त्र-
कर्तुर्जीवन्मुक्तस्याप्यङ्गीकारो नितरामावश्यक इति ।

Exposition—In answer to the question of the pupil as regards the nature of the director of the senses, the teacher says that this director is the ear of the ear, the mind of the mind etc.

How is it that the teacher parries the question and answers in a mystic way ? It is accepted that the answer is not as it was anticipated to have been. But the teacher has no other way but to answer in this recondite style. The nature of a wood-cutter may be said by a mention of the actions of the raising and lowering of the axe i. e. he who raises and lowers the axe is the wood-cutter. But this director of the senses has no action ; he is actionless. Therefore, due to the absence of any action of this director, the teacher cannot refer to him by a mention of his action. That is why he says, "the ear of the ear etc." (Also see P. 81, lines 4-8).

The sound requires the ear for being perceived but the ear needs no ear for its perception. How then this

answer of the teacher be justified ? The point may be comprehended in the following manner. The ear is not conscious and so cannot hear by itself. But there must be some conscious principle which enables the ear to hear. This conscious principle, rather Consciousness, is the real ear behind this auditory organ. *

Whenever one shuns the idea that this auditory organ hears by itself and knows the conscious principle working from behind, that enlightened person escapes from the world of ego and attains immortality.

NOTES

श्रोत्रस्य श्रोत्रम्—Lit. 'the ear of the ear'. The ear is an inanimate-sense and cannot by itself hear the sound. It requires for its power of hearing the animation by Ātman. So Ātman is the real organ, the ear of the ear. Such is the case with other sense-organs also. (मनसो मनः, प्राणस्य प्राणः etc.) Cf. श्रोत्रादेरपि श्रोत्रादि तत्तामर्थ्य-निमित्तम्—ŚPB & N. "शब्दावभासकत्वशक्तिप्रद"—P. "मनन-सङ्कल्पादिशक्तिप्रद"—PMD.

In S'VB. S'. argues that the teacher says that the ear cannot perceive the sound but it is Brahman who perceives. This shows that Brahman is knower. But the Advaitins maintain that Brahman is not knower but knowledge *per se*. Therefore the expressions श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. should be taken in secondary sense (लक्षणा). As fire,

which is illumination proper, may also be called illuminator only in a secondary sense, so Brahman being knowledge proper may be called knower. And it is in this way that the teacher says— श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. “यत्र तु नित्यमुपलब्धत्वप्रगनाविबोध्य स नित्योपलब्धिस्वरूपत्वाद्गधे-
वोपलब्धोच्यते”—S'VB.

“It is he, upon whom all depends, who has called those substances into existence and appointed to them their actions.”—Roer.

यत्—Ś. has explained the word as यस्मात् and for this he has to suppose another correlative तस्मात् after चक्षुषश्चक्षु (See Paraphrase). But some commentators have preferred to interpret यत् as य, being the correlative of स in the second quarter of the verse. Cf. “यत् यः”—ŚN. & P. But Ś. and his followers correlate सः with the One enquired into in the previous mantra. (स. यस्त्वया पृष्टः—ŚPB, N.) Like S'. his followers have construed यत् (i.e. यस्मात्) with all the epithets “यस्माच्छ्रोत्रस्य श्रोत्र यस्मान्मनसो मनः.....”—N “यद् हेत्वर्थमुक्तं श्रोत्रादिभिर्वक्ष्यमाणैश्चक्षुरन्तं सम्बध्यते”—ŚN.)

वाचो ह वाचम्—It should be changed as वाचो ह वाक् for the sake of harmony with सः and प्राण, which are in the first case-ending. श्रोत्रम्, मनः and चक्षु. being neuter may be taken in both first and second case-endings. Further, an answer to a question should be in the first case-ending. (Cf. निर्देशे प्रथमा प्रोक्ता—AG.

in S'VB). In ŠVB. we find Ś. admitting the second case-ending also as प्राणस्य प्राणम् and वाचो ह वाचम् for an object to the elliptical verb ज्ञात्वा (see Paraphrase).

Also Cf. “प्रश्नप्रतिवचनम्.....इति प्रथमया निर्देश । तत्प्रवृत्तिनिमित्तं पृच्छतो ज्ञेयत्वेन कर्मत्वमिति द्वितीयया निर्देश । वाचो ह वाक्, वाचो ह वाच विद्मीति विभक्तिद्वयं सर्वत्र द्रष्टव्यम्”—UB.

The reason behind this acceptance of the elliptical word ज्ञात्वा is that without knowledge one cannot attain immortality, which is referred to at the end of this mantra.

स उ—“उ एव”—S'N., “उ भो शिष्य”—PMD Hume is in favour of “the omission of *sa u*, ‘as also’ ” with a view to improving the irregular metrical structure of the verse.

प्राणस्य प्राणः—“Very frequently in the Upaniṣads these words for the five ‘vital breaths’ are used either for the abstract function or for the concrete instrument of the function. Here, more evidently than in many places, the connotation seems to be double. But at Ch. U. 8.12.4 and Ait. 2.4 the distinction between the function and its sense organ is clearly conceived.”—Hume.

Here S'. has interpreted प्राण as the nasal organ for its association with other sense organs. For details see Vivaraṇam Para. 9.

अतिमुच्य—Commentators have immensely differed as regards the meaning of this word. Literally it means,

‘giving up’ (परित्यज्य). “श्रोत्राद्यात्मभावं परित्यज्य”—S’PB
 “अविद्यां सकार्यामितिमुच्य सर्वात्मना परित्यज्य.....अथवोपसर्गसंयोगे
 धातोरन्यार्थत्वं प्रायेणेति न्यायेन.....अतिमुच्याहं ब्रह्मास्मीति
 तमवगत्य”—S’N. “अतिमुच्योज्झित्वा सामर्थ्याच्छ्रोत्रादिकरणकलापम् ।
 यत्कृतः संसारस्तं श्रोत्रादावात्मभावं त्यक्त्वा”—N. “अतिमुच्य ज्ञात्वा”
 —PRR. “अतिमुच्य लिङ्गदेहं हित्वा”—P. “अतिमुच्य लिङ्गशरीर
 त्यक्त्वा”—PMD.

D. reads अतिमुञ्च (imperative) for अतिमुच्य (gerundive).
 He holds that in श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. Brahman has been
 referred to as the illuminator of the senses. But this
 is not the real knowledge of Brahman. That is why the
 teacher asks the student to give up this wrong conception
 of Brahman. We quote here from D.—“कर्तृ भोक्तृज्ञातृरूपं
 करणप्रकाशक स्थूलस्य प्रवर्तयितृ तदात्मरूपमिति मतिमतिमुञ्च”¹।

धीराः—The wise. Only persons endowed with a
 special type of knowledge can sever the string of igno-
 rance. “न हि विशिष्टधीमत्त्वमन्तरेण श्रोत्राद्यात्मभावः शक्यः
 परित्यक्तुम्”—S’PB. & N. Proper knowledge is attained
 by having recourse to strict austerities of a Brahma-
 cārin. (धीरा बुद्धिमन्ता ब्रह्मचर्यादिसाधनसम्पन्नाः—S’N.) Note the
 meaning held by the dualists— “धीरा धीमन्तः श्रोत्रादिप्रेरकत्व
 नारायणस्य जानन्तः”—P. & “धीरा धीमन्तो भगवतः श्रीकृष्णस्य
 सर्वनियामकत्वज्ञानवन्तः”—PMD.

प्रेत्य—प्र-इ-त्यप्. S’ explains the word in relation to
 the words अस्मात् लोकात्. If लोक means व्यवहार being
 derived as लोच्यते दृश्यते ज्ञायत इति लोकः, the word

प्रेत्य is interpreted as 'being dissociated'. Being *dissociated from* our daily false cognitions as 'this is my child, my friend, my wife etc.' means being freed from all desires. Those who shun all desires attain immortality. (Cf. प्रेत्य व्यावृत्यास्माल्लोकात् पुत्रमित्रकलत्रबन्धुषु समाहंभाव-संव्यवहारलक्षणात् । त्यक्तसर्वेषणा भूत्वेत्यर्थः । अमृता अमरुण-धर्माणो भवन्ति— S'PB.) But in this acceptance of the word प्रेत्य there is a tautology in अतिमुच्य and प्रेत्य. So S'. suggests a second interpretation in which लोक should be derived as लोक्ष्यते दृश्यते भुज्यते अत्रेति and it will mean body (शरीरम्). Correspondingly प्रेत्य will convey 'having final departure i. e. dying'. प्र means excess, here finality. There is no possible return for the dead man to its former condition of life. Cf. "The undiscovered country from whose bourne no traveller returns"—Hamlet 3.1.79. (Cf. "अथवा अतिमुच्य इत्यनेनैवेषणात्यागस्य सिद्धत्वादस्माल्लोकात् प्रेत्य अस्माच्छरीरात् प्रेत्य भूत्वेत्यर्थः"—S'PB).

अमृता भवन्ति—Those who have already attained knowledge have also attained salvation. This salvation while living is called जीवन्मुक्ति. These free souls again after their death become free from the bondage of this body and are said to attain विदेहमुक्ति (salvation after death). जीवन्मुक्ति is a problem which has very often run the gauntlet of the opponents—How should one attain salvation and at the same time be an embodied one ? To this the Advaitins urge that these free souls certainly

possess bodies, see the pupil, the world etc. but they (free persons) are not deceived by those as being real. As a grown up man considers a toy-horse as a mere toy although it has the shape of a real horse, so an enlightened person considers the world to be unreal although it appears to be real. This is the knowledge which we want. When we are deceived by seeming sights, we suffer. But when we see the mirage and know it to be unreal, we have not to suffer in the least.

न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग् गच्छति नो मनः ।

न विद्मो^१ न विजानोमो यथैतदनुशिष्यात् ॥

अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि ।

इति शुश्रूम पूर्वेषां ये नस्तद्व्याचक्षिरे ॥३॥

Eng. Tran.—There the eye cannot reach, the speech cannot go, nor the mind. (We) do not know, nor understand how should (the teacher) teach it. It is different from known (i. e. effect) and also beyond unknown (i. e. cause). Thus we have heard from ancients who have explained it to us.

Paraphrase—तत्र (ब्रह्मणि) चक्षुः न गच्छति, [तत्र] वाक्

¹ JUBHO reads विद्म but it is definitely a corrupt form for विद्मो. (in euphonic combination विद्मो).

(

[केनोपनिषद्

न गच्छति, [तत्र] नो (नापि) मनः [गच्छति] । यथा [गुरुः] एतत् (ब्रह्म) अनुशिष्यात् (उपदिशेत्, शिष्यायेति शेषः) तथा [वयम्] न विदमः (प्रत्यक्षतया न जानीमः), न विजानीमः (परोक्षतयापि नावगच्छामः) । (केवलमागमगम्य ब्रह्मेति तदुप-
देशार्थमागममाह--) तत् (ब्रह्म) विदितात् (ज्ञानकर्मभूतात् परिच्छिन्नात् कार्यवस्तुनः, यद्धि ज्ञायते तत् परिच्छिन्नमनित्यं कार्यम्, अतो विदितात् कार्यादित्यर्थः) अन्यत् (भिन्नम्, ब्रह्मणो नित्यत्वान्, कार्यं चानित्यम् । यदनित्यं तद्वेद्यम्, ब्रह्मणो विदितभिन्नत्वादनित्य-
भिन्नत्वादहेयत्वम् ।) अथो (तथा) [तत्] अविदितात् (विदितविपरीतात् कारणात्) अधि (उपरि, भिन्नमित्यर्थः । न हि ब्रह्मणा किञ्चन कार्यं साध्यते येन ब्रह्मणः कारणत्वं भवेत् । कार्यसाधनार्थं किमपि कारणमुपादीयते, ब्रह्म च कारणभिन्नमिति ब्रह्म नोपादेयम्) । ते (परमाचार्याः) नः (अस्मभ्यम्, मादृशेभ्य आचार्येभ्यः) तत् (ब्रह्म) व्याचक्षिरे (व्याख्यातवन्) [तेषाम्] पूर्वेषाम् (परमाचार्याणाम्) इति (एवमहेयमनुपादेय ब्रह्मतत्त्वम्) [वयम्] शुश्रुम (श्रुतवन्तः) ।

✓ Padabhāṣyam—यस्माच्छ्रोत्रादेरपि श्रोत्राद्यात्मभूतं ब्रह्म, अतो न तत्र तस्मिन्ब्रह्मणि चक्षुः गच्छति, स्वात्मनि गमनासम्भवात् । तथा न वाग् गच्छति । वाचा हि शब्द उच्चार्यमाणोऽभिधेयं प्रकाशयति यदा, तदाभिधेयं प्रति वाग्गच्छतीत्युच्यते । तस्य च शब्दस्य, तन्निर्वर्तकस्य च करुणस्यात्मा ब्रह्म, अतो न वाग्गच्छति । यथाग्निर्दाहकः प्रकाशकश्चापि सन् न ह्योत्मानं प्रकाशयति दहति वा, तद्वत् ।

नो मनः मनश्चान्यस्य सङ्कल्पयित्रध्यवसायित् च सन्¹

¹ Disjoin सङ्कल्पयित् अध्यवसायित् च सन् न etc.

नात्मानं सङ्कल्पयत्यध्यवस्यति च, तस्यापि ब्रह्मात्मेति^१ ।
 इन्द्रियमनोभ्यां हि वस्तुनो विज्ञानम् । तदगोचरत्वात् न
 विद्यः तद्ब्रह्मेदृशमिति । अतो न विजानीमो यथा येन
 प्रकारेण एतद् ब्रह्म अनुशिष्याद् उपदिशेच्छिष्यायेत्यभिप्रायः ।
 यद्धि करणगोचरं तदन्यस्मा उपदेष्टुं शक्यं जातिगुणक्रिया-
 विशेषणैः । न तज्जात्यादिविशेषणवद्ब्रह्म तस्माद्विषमं
 शिष्यानुपदेशेन प्रत्याययितुमिति । उपदेशे तदर्थग्रहणे च
 यत्नातिशयकर्तव्यतां दर्शयति 'न विद्यो न विजानीमो
 यथैतदनुशिष्यात्' इति ।

अत्यन्तमेवोपदेशप्रकारप्रत्याख्याने प्राप्ते तदपवादोऽय-
 मुच्यते । सत्यमेवं प्रत्यक्षादिभिः प्रमाणैर्न परः प्रत्याययितुं
 शक्यः, आगमेन तु शक्यत एव प्रत्याययितुमिति तदुपदेशार्थ-
 मागममाह—अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधीति^२ । अन्य-
 देव पृथगेव तद् यत्प्रकृतं श्रोत्रादीनां श्रोत्रादीत्युक्तमविषयश्च
 तेषाम् ; तद् विदिताद् अन्यदेव हि । विदितं नाम
 यद् विदिक्रियातिशयेनाप्तं विदिक्रियाकर्मभूतम् । क्वचित्
 किञ्चित्कस्यचिद्विदितं स्यादिति । सर्वमेव व्याकृतं विदित-
 मेव^३ ; तस्मादन्यदेवेत्यर्थः ।

अविदितमज्ञातं तर्हीति प्राप्त आह—अथो अपि अवि-

^१ Construe ब्रह्म तस्यापि (मनसोऽपि) आत्मा इति.

^२ "ब्राह्मणोऽयमित्यादि जातितः, कृष्णोऽयमित्यादि गुणतः, पाचको-
 ऽयमित्यादि क्रियातः, राजपुरुष इत्यादि सम्बन्धविशेषणव उपदिश्यते । ब्रह्म तु न
 जात्यादिमत् । 'केवलो निर्गुणश्च' इत्यादियुक्तेः ।"—AG.

^३ Some read तन् before तस्मात् but that seems to be of
 no use.

विदिता विदितविपरीतादव्याकृताविद्यालक्षणाद् व्याकृतबीजात्,
अधि इत्युपर्यर्थे, लक्षणया अन्यद् इत्यर्थः । यद्वि यस्मादधि,
उपरि भवति, तत्तस्मादन्यदिति प्रसिद्धम् ।

यद्विदितं तदल्पं मर्त्यं दुःखात्मकं चेति हेयम् । तस्मा-
द्विदितादन्यद्ब्रह्मेत्युक्ते त्वहेयत्वमुक्तं स्यात् । तथा
ऽविदितादधीत्युक्तेऽनुपादेयत्वमुक्तं स्यात् । कार्यार्थं^१ हि
कारणमन्यदन्येनोपादीयते । अतश्च न वेदितुरन्यस्मै
प्रयोजनायान्यदुपादेयं भवतीति । एवं विदिताविदिता-
भ्यामन्यदिति हेयोपादेयप्रतिषेधेन स्वात्मनोऽन्यत्वाद्
ब्रह्मविषया जिज्ञासा शिष्यस्य निवर्तिता^१ स्यात् । न ह्यन्यस्य
स्वात्मनो विदिताविदिताभ्यामन्यत्वं वस्तुनः सम्भवती-
त्यात्मा ब्रह्मेत्येव वाक्यार्थः । “अययात्मा ब्रह्म” (माण्डू० उ०
२, वृ० उ० ४।४।५) “य आत्मापहतपाप्मा” (छा० उ०
८।७।१)—“यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः” (वृ०
उ० ३।४।१) इत्यादिश्रुत्यन्तरेभ्यश्चेति ।

एवं सर्वात्मनः सर्वविशेषरहितस्य चिन्मात्रज्योतिषो
ब्रह्मत्वप्रतिपादकस्य वाक्यार्थस्याचार्योपदेशपरम्परया प्राप्त-
त्वमाह—इति शुश्रुमेत्यादि । ब्रह्म चैवमाचार्योपदेशपरम्परये-
वाधिगन्तव्यं न तर्कतः^२, अवचनमेवाबहुश्रुत^३ तपोयज्ञा^४दिभ्यश्च,

^१ The reading, निवर्तिता is certainly a corrupt form for
निवर्तिता. Also cf. N.

^२ Cf. नं वा तर्केण सतिरापनेया (कः उः १।१।८)

^३ Cf. नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन (कः उः
१।१।११)

^४ Cf. नाभ्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा (मुः उः १।१।८)

इति एवं शुश्रुम श्रुतवन्तो वयं पूर्वेषाम् आचार्याणां वचनम् ;
ये आचार्या नः अस्मभ्यं तद् ब्रह्म आचर्चक्षरे व्याख्यातवन्तो
विस्मष्ट कथितवन्तः, तेषामित्यर्थः ॥३॥ ✓

Vākyaabhāṣyam—‘न तत्र चक्षुर्गच्छति’ इत्युक्तेऽपि
पर्यनुग्राहे हेतुरप्रतिपत्तेः । श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्येवमादिनो-
क्तेऽप्यात्मतत्त्वेऽप्रतिपन्नत्वात् सूक्ष्मत्वहेतोर्वस्तुनः पुनः पुनः
पर्यनुयुक्षाकारणमाह—न तत्र चक्षुर्गच्छतीति । तत्र श्रोत्रा-
द्यात्मभूते, चक्षुरादीनि—वाक्चक्षुषोः सर्वेन्द्रियोपलक्षणार्थ-
त्वात्—न विज्ञानमुत्पादयन्ति ।

सुखादिवत्तर्हि गृह्येतान्तःकरणेनान आह—नो मनः : न
सुखादिवन्मनसो विषयस्तत्, इन्द्रियाविषयत्वात् ।

न विद्मो न विजामीमोऽन्तःकरणेन यथैतद्ब्रह्म मनआदि-
करणजानमनुशिष्यादनुशासनं कुर्यात् प्रवृत्तिनिमित्तं भवे-
त्तथाऽविषयत्वात् विद्मो न विजानीमः ।

अथवा श्रोत्रादीनां श्रोत्रादिलक्षण ब्रह्म विशेषेण
दर्शयेत्युक्त्वा आचार्य आह—न शक्यते दर्शयितुम् । कस्मात् ?
‘न तत्र चक्षुर्गच्छति’ इत्यादि पूर्ववत्सर्वम् । अत्र तु विशेषो
यथैतदनुशिष्यादिनि । यथैतदनुशिष्यात् प्रतिपादयेदन्योऽपि
शिष्यानितोऽन्येन विधिनेत्यभिप्रायः ।

सर्वथापि ब्रह्म बोधयेत्युक्त आचार्य आह, अन्यदेव
तद्विदितादथो अविदितादधीत्यागमम् । विदिताविदिताभ्या-
मन्यत् । यो हि ज्ञाता स एव सः, सर्वात्मकत्वात् । अतः
सर्वात्मनो ज्ञातुर्ज्ञात्रन्तराभावाद्विदितादन्यत्वम् । “स वेत्ति

वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता ।” (श्वे० उ० ३।१६) इति च मन्त्रवर्णात्, “विज्ञातारमरे केन विजानीयात्” (बृ० उ० २।४।१४) इति च वाजसनेयके । अपि च व्यक्तमेव विदितं तस्मादन्यदित्यभिप्रायः । यद्विदितं व्यक्तं तदन्यविषयत्वादल्पं सविरोधं ततोऽनित्यमत एवानेकत्वादशुद्धमत एव तद्विलक्षणं ब्रह्मेति सिद्धम् ।

अस्तु तर्ह्यविदितम् । न, विज्ञानानपेक्षत्वाद् । यद्व्यविदितं तद्विज्ञानापेक्षम् । अविदितविज्ञानाय हि लोक-प्रवृत्तिः । इदं तु विज्ञानानपेक्षम् । कस्मात् ? विज्ञान-स्वरूपत्वात् । न हि यस्य यत्स्वरूपं तत्तेनान्यतोऽपेक्ष्यते । न च स्वत एवापक्षा, अनपेक्षमेव सिद्धत्वात् । प्रदीपः स्वरूपाभिव्यक्तौ न प्रकाशान्तरमन्यतोऽपेक्षते, स्वतो वा । यद्व्यनपेक्षं तत्स्वत एव सिद्धम् । प्रकाशात्मत्वात् प्रदीप-स्यापेक्षितोऽप्यनर्थकः स्यात्, प्रकाशे विशेषाभावात् । न हि प्रदीपस्य स्वरूपाभिव्यक्तौ प्रदीपप्रकाशोऽर्थवान् । न चैवमात्म-नोऽन्यत्र विज्ञानमस्ति येन स्वरूपविज्ञानेऽप्यपेक्ष्येत ।

विरोध इति चेन्नान्यत्वात् ।

स्वरूपविज्ञाने विज्ञानस्वरूपत्वाद् विज्ञानान्तरं नापेक्षत इत्येतदसत् । दृश्यते हि विपरीतज्ञानमात्मनि सम्यग्ज्ञानं च, न जानाम्यात्मानमिति, श्रुतेश्च “तत्त्वमसि” । (छा० उ० ६।८—१६) “आत्मानमेवावेत्” (बृ० उ० १।४।१०) “एतं वै तमात्मानं विदित्वा” (बृ० उ० ३।५।१) इति च । सर्वत्र श्रुतिष्वात्मविज्ञाने विज्ञानान्तरापेक्षत्वं दृश्यते ।

तस्मात् प्रत्यक्षश्रुतिविरोध¹ इति चेत्, न; कस्मात् ? अन्यो हि स² आत्मा बुद्ध्यादिकार्यकरणसङ्घाताभिमानसन्तानाविच्छेद-
लक्षणोऽविवेकात्मको बुद्ध्यवभासप्रधानश्चक्षुरादिकरणो नित्य-
चित्स्वरूपात्मान्तःसारो यत्रानित्यं विज्ञानमवभासते । बौद्ध-
प्रत्ययानामाविर्भावतिरोभावधर्मकत्वात्तद्धर्मत्यैव विलक्षणमपि
चावभासते ।

अन्तःकरणस्य मनसोऽपि मनोजन्तर्गतत्वात्सर्वान्तरश्रुतेः ।
अन्तर्गतेन नित्यविज्ञानस्वरूपेणाकाशवदप्रचलितात्मनान्तर्गर्भ-
भूतेन बाह्यो बुद्ध्यात्मा तद्विलक्षणोऽर्चिर्भिरिवाग्निः प्रत्ययैरावि-
र्भावतिरोभावधर्मकैर्विज्ञानाभासरूपैरनित्यैरनित्यविज्ञान आत्मा
मुखो दुःखीत्यभ्युपगतो लौकिकैः । अतोऽन्यो नित्यविज्ञान-
स्वरूपादात्मनः । तत्र हि विज्ञानापेक्षा विपरोतज्ञानत्व
चोपपद्यत न पुनर्नित्यविज्ञाने ।

तत्त्वमसीति बोधोपदेशो नोपपद्यत इति चेत् ।
“आत्मानमेवावेत्” (बृ० उ० १ । ४ । १०) इत्येवमादीनि
च नित्यबोधात्मकत्वात् । न ह्यादित्योज्येन प्रकाश्यते-
ऽतस्तदर्थबोधोपदेशोऽनर्थक इति चेत्, न ; लोकाध्यारोपा-
पाहार्यत्वात् । सर्वात्मनि हि नित्यविज्ञाने बुद्ध्याद्यनित्यधर्मा
लोकैरध्यारोपिता आत्माविवेकतः । तदपोहार्यो बोधोपदेशो
बोधात्मनः ।

1. We think it should be interpreted as प्रत्यक्षश्रुतिविरोधः, cf. न जानीम्यात्मानम् (प्रत्यक्ष) & तत्त्वमास etc. (श्रुति) in P. 70 line 20.

2. The editor of A.P.K. has meetly noticed here and also in the following lines a change in mannerism.

तत्र च बोधाबोधौ समञ्जसौ, अन्यनिमित्तत्वादुदक
इवौष्ण्यमग्निनिमित्तम्, रात्र्यहनी इवादित्यनिमित्ते लोके ।
नित्यावौष्ण्यप्रकाशावग्न्यादित्ययोरन्यत्र भावाभावयोर्निमित्त-
त्वादनित्याविव उपचर्येते । धक्ष्यत्यग्निः, प्रकाशयिष्यति
सवितेति तद्वत् । एवं च सुखदुःखबन्धमोक्षाद्यध्यारोपो
लोकस्य, तदपेक्ष्य तत्त्वमस्यात्मानमेवावेदित्यात्मावबोधोपदेशेन
श्रुतयः केवलमध्यारोपापोहार्थाः ।

यथा सवितासौ प्रकाशयत्यात्मानमिति तद्वत्, बोधाबोध-
कर्तृत्वं च नित्यबोधात्मनि । तस्मादन्यदविदितात् ।
अधिशब्दश्चान्यार्थे । यद्वा यद्धि यस्याधि तत्ततोऽन्यत्
सामर्थ्यति । यथाधि भृत्यादीनां राजा । अव्यक्तमेवा-
विदितं ततोऽन्यदित्यर्थः ।

विदितमविदितं च व्यक्ताव्यक्ते कार्यकारणत्वेन
विकल्पिते ताभ्यामन्यद् ब्रह्म विज्ञानस्वरूपं सर्वविशेषप्रत्यस्त-
मितमित्ययं समुदायार्थः । अत एवात्मत्वान्न हेय उपादेयो
वा । अन्यद्वचन्येन हेयमुपादेयं वा । न तेनैव तद्यस्य
कस्यचिद्वेयमुपादेयं वा भवति । आत्मा च ब्रह्म सर्वान्त-
रात्मत्वादविषयमतोऽन्यस्यापि न हेयमुपादेयं वा । अन्या-
भावाच्च । इति श्रुष्टुम पूर्वेषामित्यागमोपदेशः । व्याचच-
क्षिर इत्यस्वातन्त्र्यं तर्कप्रतिषेधार्थम् । ये नस्तद् ब्रह्मोक्तवन्तस्ते
नित्यमेवागमं ब्रह्मप्रतिपादकं व्याख्यातवन्तो न पुनः स्वबुद्धि-
प्रभवेण तर्केणोक्तवन्त इत्यागमपारम्पर्याविच्छेदं दर्शयति

विद्यास्तुतये । तर्कस्त्वनवस्थितो^३ भ्रान्तोऽपि भव-
तीति ॥३॥

Vivaraṇam—श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादिना प्राक्तनेन मन्त्रेण श्रोत्रादीनामात्मभूत स्वरूपं वा ब्रह्मेत्युक्तम् । यो यस्यात्मा न स तत्र प्रवर्तते । अग्निस्तृणं दहेत् प्रकाशयिदपि न स्वात्मानं दग्धुं प्रकाशयितुं वा प्रभवेत् । चक्षुरादिकमिन्द्रियं स्वस्वविषयं प्रकाशयदपि स्वात्मानं न प्रकाशयितुं शक्नोति । ब्रह्म हि तेषामिन्द्रियादीनामात्मा, अतो न ब्रह्मेन्द्रियादिभिः प्रकाश्यम् । अत एवोक्तं मन्त्रे—न तत्र चक्षुर्गच्छति, प्रवर्तते, न तद्ब्रह्म चक्षुः प्रकाशयतीत्यर्थः । चक्षुषा सर्वाणि ज्ञानेन्द्रियाण्युपलक्षितानीति मन्तव्यम् । वागपि तत्र ब्रह्मणि न गच्छति, न लब्धप्रसरेति । वागिन्द्रियेण कृत्स्नानि कर्मेन्द्रियाण्युपलक्षितानि बोद्धव्यानि । यथा सुखदुःखादि चक्षुरादीन्द्रियाग्राह्यमपि मनसा गृह्यते तथा ब्रह्मापि मनसा गृहीतमस्त्विति शङ्कायामाह श्रुतिः—नो मन इति ।

इन्द्रियेण मनसा वा यन्न गृह्यते तत्स्वरूपं कथं वा ज्ञायेत ? यन्न ज्ञायेत तत् कथं शिष्येभ्य उपदिश्येत ? एवं च ब्रह्मणो दुर्ज्ञातत्वं 'न विद्मो न विजानीमः' इति श्रुत्या प्रतिपाद्यते । तदनन्तरं यथैतदनु-शिष्यादिन्यनेन सर्वथा ब्रह्मण उपदेश्यत्वाभावो बोध्यते । वयं हि न जानीमस्तत्स्वरूपम् । स्वरूपमज्ञात्वापि यथैतद् ब्रह्म खल्वन्यैराचार्यैः श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति प्रदर्शितप्रकारादन्यथोपदिश्येत तदस्माकं न ज्ञानगोचरः । सर्वथा ब्रह्मणोऽज्ञेयत्वमुक्तमत्र । टीकाकृतानन्दगिरिणा 'न विद्मा न विजानीमः' इत्यभ्यासः सर्वथाऽऽतुःकरणाविषयत्वव्यापनार्थं

3. Cf. तर्काप्रतिष्ठानात् etc. (बृ. सू. २।१।११) and भाष्य under that Sūtra—कोऽपि दमिगुक्तै र्यत्रे नोत्प्रेक्षितास्तर्का अभियुक्ततैरन्येराभास्यमाना दृश्यन्ते । तेरप्युत्प्रेक्षिताः सन्तस्ततोऽन्येराभास्यन्ते इति न प्रतिष्ठितत्वं तर्काणां शक्यमाश्रयितुम् ।

इत्युक्तम् । केचित् 'न विद्य' इतीन्द्रियाविषयत्वं 'न विजानीम' इति मनसोऽविषयत्वं प्रतिपादितमित्याहुः । भवतु, ब्रह्मणो ज्ञाना-
विषयत्वं खलु तस्य जातिगुणक्रियासम्बन्धाभावात् । जातिमतः
'ब्राह्मणोऽयमि' ति, गुणवतः 'कृष्णोऽयमि'ति, क्रियावतः 'पाचकोऽयमि'ति,
सम्बन्धवतः 'राजपुरुष' इति निर्देशो भवितुमर्हति किन्तु केवलस्य
निर्गुणस्य ब्रह्मणो न तथा निर्देशाहंत्वम् । अतएव तस्य नोपदेशविषय-
त्वमपीत्यभिप्रेत्याह गुरुः—'न विद्मो न विजानीमो यथैतदनु
शिष्यादिति' ।

वाक्यभाष्ये ह्येतस्य मन्त्राशस्य द्विधा व्याख्यानं प्रदर्शितम् । तत्र
प्रथमम्—चक्षुषा वाचा मनसापि यद् ब्रह्म न गोचरीक्रियते तद् ब्रह्म कथं
नामानुशिष्यात् सञ्चालयेत्, मन आदीना वा प्रेषयितुं स्यादिति नास्मा-
भिरवबुध्यत इति शिष्यस्य पुनः पर्यनुयोगो गुरुं प्रति । द्वितीया
व्याख्या—निर्विशेषस्य ब्रह्मणो न विशेषतया अयमित्यर्थमन्युपदेशो
भवितुमर्हति । तथापि विशेषतया ब्रह्म प्रदर्शनीयमिति शिष्येण
प्रार्थितो गुरुराह—न विशेषेण ज्ञानगोचरो ब्रह्मेति हेतोर्ब्रह्म न केनाप्या-
चार्येण विशेषेणोपदेष्टुमनुशासितुं वा शक्यते । वाक्यभाष्यधृता
प्रदर्शितरूपा द्वितीया व्याख्या पदभाष्येणानन्या । प्रथमा तु पदभाष्ये
नोपनिबद्धेति कथं नाम सा व्याख्या पदभाष्यकृताऽनङ्गीकृतेति वक्तुं
पार्यते । पदभाष्यकाले यदनुल्लिखितं तस्यैव विस्तरेण वाक्यभाष्ये
समुल्लेख इति पुनर्भाष्यकरणादवधियते । अतोऽत्र पदवाक्ययोर्भाष्ययोर्न
विरोधावकाशः ।

स्यादेतत्, प्रत्यक्षादिप्रमाणागम्यत्वेऽपि ब्रह्मण आगमवेद्यत्वमस्तीति
ब्रह्मप्रतिपादकमागमवाक्यमौह—अन्यदेव तद्विदितादयो धर्मादितादधि ।
सोऽयमागमः पूर्वाचार्यादेव लब्धः । यथाधुना गुरुः 'अन्यदेवे'त्यादिना
ब्रह्मावबोधयितुं प्रयतते तथैवेतः पूर्वमप्यन्ये बहव आचार्या 'अन्यदेवे'-
त्यादिकं शिष्येभ्यो व्याजह्नुः ।

ब्रह्म विदितादन्यदित्युक्तम् । यद् विदितं तज् ज्ञेयं नाम-
 रूपात्मकं च । किमपि कार्यं वस्तु यदोत्पद्यते तदा नामरूपाभ्यां
 युक्तं भवतीति कार्यवस्तुनः नामरूपाभ्यां व्याकृतत्वाद् व्याकृतशब्देन
 व्यवहारः । अतोऽत्र विदितपदेन व्याकृतस्य कार्यस्य परामर्शः कार्य-
 स्थानित्यत्वाद् भवति हेयत्वमिति ब्रह्मणो विदितभिन्नत्वादहेयत्वं
 सिद्ध्यति । ननु ब्रह्मणो विदितभेदादविदितत्व स्यादिति चेदुच्यते—
 विदिताद् व्याकृतादन्यदव्याकृतमिति । अव्याकृत कारणरूपम् । मिथ्या-
 भूतस्यैतस्य जगतो जन्म खल्वज्ञानादेव । अज्ञान जगत्कारणमित्य-
 व्याकृतशब्देन तस्योल्लेखः । ब्रह्म चेदव्याकृतमज्ञान स्यात्तदानीम-
 ज्ञानस्य ज्ञाननाश्वत्वेन ब्रह्मणोऽपि नाश्वत्वाद् ब्रह्मणः सत्यत्व हीयेत ।
 अतो ब्रह्म भवत्यविदितादप्यन्यत् । अधिशब्दस्योपर्यर्थे विद्यमानत्वादु-
 परि न विद्यमानस्य भेद इति मित् इत्यनोऽस्मिन् मन्त्रे 'अविदितादधी'-
 त्यनन्ताविदिताद् भिन्नमित्यर्थो ग्रहणीयः । ब्रह्मणोऽविदितभिन्नत्वकथनात्
 कारणभिन्नत्वमुक्तम् । कार्यसाधनार्थं हि कारणमुपादीयते, ब्रह्मणा
 न किमपि साध्यमिति ब्रह्म न केनाप्युपादेयम् । एषञ्च विदितभिन्न-
 त्वोक्तेर्ब्रह्मणोऽहेयत्वमविदितभिन्नत्वशमनाच्चानुपादेयत्व बोध्यम् ।

अविदितं ब्रह्मेति चेदभ्युपगम्येत तदानीं ज्ञानस्वरूपस्यापि ब्रह्मण
 इतराविदितपदार्थवज् ज्ञानापेक्षेत्यापद्येत । यदि तु ज्ञानात्मकं ब्रह्म
 स्वात्मानं ज्ञानमपेक्षेत्युच्येत तर्ह्यनुभवविरोधो दुष्परिहरः । स्वस्य
 स्वापेक्षायां कर्तृकर्मविरोधोऽपि वज्रलेपायने ।

यद् वेदिनुरन्यत्तद् विदितमविदितं वा भवेत् । विदिताविदित-
 भिन्नत्वे ब्रह्मणो वेदिनृस्वरूपत्व सिद्ध्यति । वस्तुतः, ब्रह्मणो वेदितृत्व-
 मपि वेद्यमापेक्षतया । यथा प्रकाशस्वरूपस्य सवितुः प्रकाश्यापेक्षया
 प्रकाशकस्त्वमप्युपचर्यते तथा ब्रह्मणो वेदनस्वरूपस्याप्युपचारिकं
 वेदितृत्वम् ।

ब्रह्मैवात्मस्वरूपमित्यात्मनो हेयत्वोपादेयत्वोभयरहितत्वाद् ब्रह्मणोऽ-
 प्यहेयानुपादेयत्वमुपगन्तव्यम् ।

‘ये नस्तद् व्याचक्षिरे’ इत्यनेनाचार्यस्य ब्रह्मविद्धोपदेशे स्वातन्त्र्यं परिहृतम् । सम्प्रदायसिद्धं चैतदिति चाभिहितम् । गूढं तत्त्वमेतत् केवलं स्वमेधाभ्यूहिततर्कजालैर्न लभ्यमित्यस्यापि चोपपादनार्थमागममाह ।

ननु विधिमुखेनैव कश्चन पदार्थं प्रतिपाद्यत इति दृष्टं लोके । ब्रह्म त्वत्र ‘अन्यदेव तद् विदितादथो अविदितादधी’ति निषेधमुखेनैव संमुल्लिखितमिति दोषः स्यादेवेति चेदुच्यते निर्धर्मकस्य वस्तुन ‘इदमित्थ’ रूपेण प्रदर्शनमसम्भवि । अतश्च निर्धर्मकस्य ब्रह्मणो निषेधमुखेनातद्व्यावृत्त्या श्रुतिषु बहुधा प्रतिपादनमस्थूलमनष्ट्वित्यादिषु दृष्टम् । एवमेव मुख्यवृत्तिलभ्यत्वमप्यस्य निर्गुणस्य ब्रह्मणो वार्यते । सर्वथा वाचामविषयो ब्रह्म कथं वाग्भिर्निरूपितं स्यादिति कथमपि लक्षणया नाम जघन्यया वृत्त्या ब्रह्मणोऽवबोधः । उक्तं च शिवमहिम्नस्तोत्रे—“अतद्व्यावृत्त्या यं चकितमभिधत्ते श्रुतिरपि ।” अतश्च तत्त्वमस्यादिवाक्यानामपि लक्ष्यार्थप्रतिपादकत्वम् ।

Exposition—In m. 2 it has been propounded that Brahman is the ear of the ear, the mind of the mind etc. It means that Brahman is the real nature (स्वरूप) of these organs. The ear cannot know the ear because the act of knowing presupposes a difference between the knower and the known. So the eye cannot know its own nature i. e. Brahman. Similarly, Brahman being the real nature of the speech (वाक्) cannot be revealed by the speech itself. The mind, being itself illuminated by Brahman, fails to illumine its illuminator, Brahman. By the eye the four other cognitive organs (ज्ञानेन्द्रिय) should be deemed mentioned. Similarly, speech includes all

the four conative organs (कर्मेन्द्रिय). Thus we see that the eleven organs (इन्द्रिय) are not capable of illuminating Brahman. So the teacher says that he neither knows nor understands how this self-luminous but unrevealable Brahman may be taught.

• Now the teacher finds a way out. He says that he has learnt from his preceptor with the help of an *āgama*—
अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि. This *āgama*, being interpreted by the former preceptors, has made the former pupils understand Brahman. So the teacher now explains this *āgama* to his pupil.

Brahman is other than known. Anything known e. g. the book, the table etc. has a name (नाम) and a form (रूप). These two—name and form—~~remains~~ in an effect i. e. in a transitory object. Brahman, a permanent entity, must be different from the effect (विदित). The effect has a beginning and must have an end. So a wise man shuns it. Again Brahman is not even opposite to effect (विदितविपरीत i. e. अविदित). So Brahman is different from the cause (अविदित) also. One has to have recourse to a cause with a view to producing an effect, producible by that cause. Brahman produces no effect. Therefore none will resort to Brahman. In this way the teacher proposes to the student that Brahman is other other than evasible (अहेय) and other than adoptable (अनुपादेय).

The quintessence of this instruction by the teacher is that Brahman is the own Self (आत्मन्) of the student. It is neither the cause, nor the effect as Self is eternal and without a change. Again none can resort to his own Self and neither can one evade one's own Self. In one word, 'Thou art Brahman, Brahman is your nature' is the instruction of the teacher to his inquisitive pupil.

NOTES

In some editions we find that this mantra has been divided into two. But we prefer to take it as one.

• तत्र—There *i. e.* in Brahman.

गच्छति—Goes, reveals, knows. Cf. the dictum—
प्रायेण हि गत्यर्था ज्ञानमर्था प्राप्त्यर्थाश्च स्युः.

न तत्र चक्षुर्गच्छति—S'N. holds that the eye cannot reveal Brahman as it is without any form (रूप) and only objects with form are capable of being perceived by the eye. Cf. "न तत्र चक्षुर्गच्छति रूपादिहीनत्वात्तस्य"—S'N. For S.'s view-point see Exposition. Here by चक्षुः S'ruti implies all the sense organs. Thus it means that Brahman is not perceptible by senses.

न वाग् गच्छति—We cannot perceive the other world (परलोक) by our senses but we know it from the instructions of our teachers or from the scriptures. Thus the

other world is revealed by the organ of speech. This possibility is negated by 'न वाग् गच्छति'. Cf. "ननु चक्षुरग्राह्याणामपि स्वर्गपूर्वादीनां वाग्विषयत्वं दृष्टमित्यत आह—न वाग् गच्छति"—S'N. It should be noted here that both word and the organ of speech reveal a particular object. And S' in his bhāṣya has taken the word वाक् in both the meanings and Brahman is said to be the nature of both. cf. "तस्य च शब्दस्य तन्निर्वर्तकस्य च करणस्यात्मा ब्रह्म, अतो न वाग् गच्छति"—S'PB. Here also by synecdoche the other four conative organs are understood. The Nimbārka school thinks that these organs are too weak to reveal Brahman—"सूर्यादिप्रकाशने खद्योतादिवत्"—PMD

नो Combination of 'na' & 'u', and *not*. cf. atha+u > atho, uta+u > uto, mā+u > mo etc. "In later language also=na, 'not', for which it is generally used to suit the verse " MWD.

नो मनः—Happiness, misery etc. are revealed neither by the cognitive organs nor by the conative ones. They are revealed by the mind. Thus the student may have the impression that similarly Brahman also may be illumined by the mind. The teacher wards off this false notion of the student by 'नो मनः', 'and not the mind.' cf. नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा—कठ उः २।३।१२ & Muṇḍ. U. 3.1.8.

न विद्यो न विजानीमः—The two clauses mean almost the same. To avoid this tautology commentators have

interpreted them in various ways. In S'PB. न विद्मः is construed with the previous portion and न विजानीमः with the following one. AG. under S'VB. justifies that this repetition is for emphasis' sake— “न विद्मो न विजानीम इत्याद्यभ्यासः सर्वथान्तःकरणाविषयत्वव्यापनार्थः” UB. connects न विद्मः with the external organs and न विजानीमः with the internal one. cf. “न विद्मश्चक्षुरादिबाह्यकरणवैरल्यात् । तथा न विजानीमो मन आद्यन्तःकरणवैरल्यात्.” S'N. interprets that we do not know (विद्मः) Brahman by our own intellect (स्वबुद्ध्या), and also we do not understand (विजानीमः) from our teachers or the scriptures (शास्त्रगुर्वदिभ्यः).

“The repetition of *vidma*¹ and *vi jānīma*² is to show that neither the *parokṣa* nor the *apurokṣa jñāna* is possible regarding Him.”—BDB.

In one interpretation in S'VB. we find that न विद्मः etc. is uttered by the pupil when he learns from the teacher that Brahman is not illuminable by the organs. But generally the commentators have explained it as the teacher's assertion.

यथा—In any other way than the one adopted by me as श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. (यथा येन प्रकारेण श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्याद्युपायं विना—UB.) As the correlative of यथा the word तथा is required. (See Paraphrase) This is supported by S'VB and S'N. (तमुपायम् i. e. तथा)

¹ ² Perhaps these are misprints for *vidmaḥ* and *vi jānīmaḥ*. Also cf. f. n. in P. 65.

एतत्—this, here Brahman.

अनुशिष्यात्—अनु-शास्+लिङ्, 3rd person sing., may teach. The nominative गुरुः is understood. The teacher does not know how he may teach. But why ? S'. and his followers have often maintained that word or speech can convey any of the four viz. relation, class, attribute and action. But Brahman possesses none of these. So the teacher is unable to explain Brahman. UB. goes to the extent of saying that even ईश्वरा cannot teach Brahman. (य. कोऽप्याचार्य ईश्वरो वा स्वशिष्येभ्यो विशेषवदनुशिष्यादुपदिशेत्) cf. Māṇḍ. U. S'B. 7 ; AG. See f.n. 2, P. 67 and संक्षेपशारीरकम् 1. 239.

अन्यदेव तद् विदितात्—It is different from known. For the implication see Exposition, Para 3.

अथो—“atho (=atha u) generally means *and also, moreover.*” VGS. P. 215.

अथो अविदितात्—There is no sandhi here as अथो is a प्रगृह्य word by the rule ओत् (Pāṇ 1. 1. 15). Also cf. पद चान्यः and अपूर्वपदान्तगश्च (Rk Prāṭisākhya 1. 69 & 70). “The particle u is unchangeable in pronunciation before vowels, though as a rule written as v after a consonant. When it combines with the final ā or a of a particle to o, in o=ā u, atho=atha u....., it remains unchanged even in the written text e. g. atho indrāya.” VGS. P. 25.

अविदितादधि—अधि means ‘upon’. ‘Upon unknown’ is tantamount to ‘different from unknown.’ Something

different remains upon something (अधीत्युपर्यर्थे । लक्षणयाऽन्य-
दित्यर्थः । यद्धि यस्माद् अधि उपरि भवति तत्तस्मादन्यदिति प्रसिद्धम्—
'S'PB.) cf. "The locative is exclusively taken by 'api' upon
and primarily by 'adhi' upon. . . . 'adhi' takes the ablative
secondarily and less commonly in the sense of from
(upon)." —VGS. P. 209. " 'adhi' with ablative from—
विराजो अधि पूरुषः"—Vedic Reader, P. 222. For the 'impli-
cation of अविदितादधि see Exposition, Para 3.

इति—thus. cf. "एवम्"—S'PB, "अनेन प्रकारेण"—S'N.
What is the harm if we mean 'this' ? This interpretation
will help us in avoiding an elliptical word 'वचनम्' after
पूर्वेषाम् [आचार्याणाम्]. Of course, in that case we have to
replace the sixth case-ending by the fifth—पूर्वभ्यः
[आचार्येभ्यः]. Then construe—ये नः तद् व्याचक्षिरे [तेभ्यः]
पूर्वभ्यः [आचार्येभ्यः] इति शुश्रुम.

इति शुश्रुम etc.—This line is found in Īśā U. 10 & 13
with a slight change as घीराणाम् for पूर्वेषाम् and विचक्षिरे
for व्याचक्षिरे.

शुश्रुम—Perfect in 1st person is rare. Kūranārāyaṇa
under Īśā U. 10 justifies it in the following manner—"ननु
परोक्ष एवार्थं लिङ्विधानात् 'शुश्रुम' इति लिङुत्तमपुरुषो न घटत इति
चेत्—मेवं ब्रह्मविद्याया दुरवगाहत्वेन निःशेषग्रहणमस्माभिः न कृतम्
इत्यभिप्रायं कृत्वा लिङुत्तमस्योपपत्तेरित्याहुः ।" The commentator
justifies the perfect tense here perhaps by the rule
'अत्यन्तापह्लवे लिङ् वक्तव्यः' (Vār. under 3. 2. 115)

पूर्वेषाम्—The word being an adjective requires a noun

as आचार्याणाम्. Then also either we must assume an elliptical word like 'वचनम्' (cf. Ś' B. & ŚN.) or the sixth case-ending should be deemed irregular in place of the fifth one. (cf. प्रसिद्धत्वाद् वाक्यमिति कर्मणोऽप्रयोगः । आख्यातोपयोग इत्यपादानस्याविवक्षया शेषे षष्ठी, धीरेभ्य^१ इत्यर्थः—Rāmacandra under Īśā U. 10)

Modern scholars hold that the word पूर्वेषाम् proves conclusively that there were teachers prior to the composition of this verse. Thus the eternal character (अपौरुषेयत्व) of the Vedas is lost. To this the orthodox scholars maintain that this is said in relation to the teacher who teaches this doctrine and not in relation to the composer of the verse. Students may compare the line often displayed in a shop—आज नगद काल धार^२. Similar references to ancient preceptors and seers may be found in अग्निः पूर्वभिर्ऋषिभिः (RV. 1. 1. 2), ये च पूर्व ऋषयः (RV 7. 22. 9)

ये—those ; those teachers who. The teachers who explained Brahman must themselves be well-acquainted with the subject (ये प्रसिद्धाः शमदमादिसाधनसम्पन्नाः शास्त्र-हृदयजा—ŚN.)

नः—to us. “नः अस्मभ्यम्”—ŚPB. & N. But some commentators mean—those amongst ourselves. (नः अस्माकं ये ब्रह्मविद्वरीयांसः—UB. Also cf. ŚN. • .

^१ Students should read here पूर्वैभ्यः consonantly with the reading of K. U.

^२ Today in cash, tomorrow on credit.

व्याचक्षिरे—3rd person pl. perfect of चक्ष् (to see, अदादि, चष्टे) preceded by वि and आ. The meaning of the prefixes has been clearly pointed out by S'N.—व्याचक्षिरे विस्पष्टम् आ समन्तात् कथितवन्तः. This shows that this abstruse knowledge must be obtained from a learned person i. e. गुरु. cf. “अनेन गुरुमुखादेवात्मावगतिर्भवति न तु प्रकारान्तरेणेत्यर्थान्वितम्” —S'N. Note that they have merely explained but not said of their own intellect.

यद् वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युच्यते ।

तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥५॥ ५४५९

Eng. Tran.—That which is unrevealed by speech, that by which speech is revealed—that only know thou (as) Brahman, not this that (people) worship as this.

Paraphrase—यत् (चैतन्यस्वरूपं ब्रह्म) वाचा (वागिन्द्रियेण, पदेन च) अनभ्युदितम् (अप्रकाशितम्), येन (ब्रह्मणा) वाक् (तदाख्य-मिन्द्रियं पदं च) अभ्युच्यते (प्रकाश्यते) तत् एव त्वं ब्रह्म विद्धि (जानीहि) । [लोकाः] यत् इदम् (सोपाधिकमीश्वरादि) उपासते [तत्] इदम् (ब्रह्म) न ।

• *Padabhāṣyam*—‘अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि’ इत्यनेन वाक्येन आत्मा ब्रह्मेति प्रतिपादिते श्रोतुराशङ्का जाता—तत् कथं न्वात्मा ब्रह्म । आत्मा हि नामाधिकृतः कर्मण्युपासने च संसारी कर्मोपासनं वा साधनमनुष्ठाय ब्रह्मादि-देवान् स्वर्गं वा प्राप्तुमिच्छति । तत्तस्मादन्य उपास्यो विष्णु-

रीश्वर^१ इन्द्रः प्राणो वा ब्रह्म भवितुमर्हति, न त्वात्मा ;
लोकप्रत्ययविरोधात् । यथान्ये तार्किका ईश्वरादन्य आत्मे-
त्याचक्षते तथा कर्मिणः “अमुं यजामुं यजे” (बृ० उ० १।४।६)
त्यन्या एव देवता उपासते । तस्माद्युक्तं यद्विदितमुपास्यं
तद् ब्रह्म भवेत्, ततोऽन्य उपासक इति । तामेतामाशङ्कां
शिष्यलिङ्गेनोपलक्ष्य तद्वाक्याद्वाह—मेवं शङ्किष्ठाः ।
पुनः ३०५१३

यत् चैतन्यमात्रसत्ताकम्, वाचा वागिति जिह्वामूला^२-
दिष्वष्ठमु स्थानेषु विपक्तमाग्नेयं वर्णानामभिव्यञ्जकं करणम्,
वर्णश्चार्थसङ्केतपरिच्छिन्ना एतावन्त एवं क्रमप्रयुक्ता इति ;
एवं तदभिव्यञ्जयः शब्दः पद वागित्युच्यते “अकारो वै
सर्वा वाक्सपा स्पर्शन्तिःस्थोष्मभिर्व्यज्यमाना बह्वी नानारूपा
भवति” (ऐ० आ० २।३।६।१८) इति श्रुतेः । “मितममितं
स्वरः मत्यानृते” (ऐः आः २।३।६।१८) एव विकारो
यस्यास्तया वाचा पदत्वेन परिच्छिन्नया करणगुणवत्या
अनभ्युदितम् अप्रकाशितमनभ्युक्तम् । येन ब्रह्मणा

^१ Here ईश्वर means Śiva. Cf. “यस्मिन्नीश्वर इत्यनन्यविषयः शब्दो
यथार्थाक्षरः” —विक्रमोव^१ श्रीयम् १।१

^२ We expect here कण्ठादि according to the Pāṇinian
system. But जिह्वामूलादि is in conformity with Vājasaneyi-
prātiśākhya 1.65.

^३ ऐ० आ० reads स्थोष्मभिः etc.

^४ “मितमृगादि पादावसाननियताक्षरत्वात् । अमितं यजुराद्यनियता-
क्षरपादावसानत्वात् । स्वरः सामं । गौतिपाधान्यात् । सत्यं यथादृष्टार्थं-
वचनम् । अनृतं तदविपरीतम् ।”—AG.

विंवक्षितेऽर्थे सकरणा वाग् अभ्युद्यते चैतन्यज्योतिषा प्रकाश्यते प्रयुज्यत इत्येतद् । यद्वाचो ह वागित्युक्तम्, “वदन्वाक्” (बृ० उ० १।४।७) “यो वाचमन्तरो यमयति” (बृ० उ० ३।७।१७) इत्यादि च वाज-सनेयके । “या वाक् पुरुषेषु सा घोषेषु प्रतिष्ठिता कश्चित्तां वेद ब्राह्मणः”^१ इति प्रश्नमुत्पाद्य प्रतिवचनमुक्तम् “सा वागया स्वप्ने भाषते”^२ इति । सा हि वक्तुर्वक्तिर्नित्या वाक् चैतन्यज्योतिःस्वरूपा “न हि वक्तुर्वक्तेर्विपरिलोपो विद्यते” (बृ० उ० ४।३।२६) इति श्रुतेः ।

तदेव आत्मस्वरूपं ब्रह्म निरतिशयं भूमाख्यं बृहत्त्वाद्^३ ब्रह्मेति विद्धि विजानीहि त्वम्^४ । यैर्वागाद्युपाधिभिर्वाचो ह वाक् “चक्षुषश्चक्षुः” “श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनः” कर्ता भोक्ता विज्ञाता नियन्ता प्रशासिता “विज्ञानमानन्दं ब्रह्म” इत्येवमादयः संव्यवहारा असंव्यवहार्ये निर्विशेषे परे साम्ये ब्रह्मणि प्रवर्तन्ते, तान् व्युदस्यात्मानमेव निर्विशेषं ब्रह्म विद्धीत्येवशब्दार्थः । नेदं ब्रह्म यदिदम् इत्युपाधिभेद-विशिष्टमनात्मेश्वरादि उपासते ध्यायन्ति । ‘तदेव ब्रह्म त्वं

^१^२ These quotations could not be traced. .

^३ Cf. बृहद् ब्रह्मि ब्रह्मो भूनादि, ७२५, ७२६ बर्हति, ब्रह्मति.

^४ The word त्वम् is perhaps displaced by a mistake of the copyists. It should remain prior to विद्धि. See Introduction.

विद्धि' इत्युक्तेऽपि नेदं ब्रह्मेत्यनात्मनोऽब्रह्मत्वं पुनरुच्यते
नियमाशमन्यब्रह्मबुद्धिपरिसंख्यानार्थ¹ वा ॥४॥

Vākyaabhāṣyam—यद्वाचेति मन्त्रानुवादो दृढप्रतीत्ये ।

अन्यदेव तद्विदितादिति योऽयमागमार्थो ब्राह्मणोक्तोऽस्यैव
द्रष्टृमन्त्रे मन्त्रा यद्वाचेत्यादयः पठ्यन्ते । यद् ब्रह्म वाचा
शब्देनानभ्युदितमनभ्युक्तमप्रकाशितमित्येतत्, येन वागभ्युद्यत
इति वाक्यप्रकाशहेतुत्वोक्तिः । येन प्रकाशयत
इति वाचोऽभिधानस्याभिधेयप्रकाशकत्वस्य हेतुत्वमुच्यते
ब्रह्मणः । उक्तं च केनेपितां वाचमिमा वदन्ति, यद्वाचो
ह वाचमिति । तदेव ब्रह्म त्वं विद्धीत्यविषयत्वेन
ब्रह्मण आत्मन्यवस्थापनार्थ आम्नायः । यद्वाचानभ्युदितं
वाक्यप्रकाशनिमित्तं चेति ब्रह्मणोऽविषयत्वेन वस्त्वन्तर-
जिघृक्षां निवर्त्य स्वात्मन्येवावस्थापयत्याम्नायस्तदेव
ब्रह्म त्वं विद्धीति यत्नत उपरमयति । नेदमित्युपास्य-
प्रतिषेधाच्च ॥ ४ ॥

Vivaraṇam—‘अन्यदेव तद् विदितादयो अविदितादधि’ इत्युक्तेन
प्राक्तनेन मन्त्रेणात्मनो विदिताविदितभिन्नत्वं दर्शितम् । यद् वेदितु-
रन्यत् तद् विदितं स्यादुताविदितम् । ब्रह्म चेन्न विदितं नाप्यविदितं
तर्हि तस्य वेदितुरनन्यत्वमेव वक्तव्यम् । तेन चात्मा ब्रह्मेति
फलति ।

नन्वात्मनोऽन्धो विष्णुर्महेश्वर इन्द्रो वा^१ यः कश्चनोपास्यो ब्रह्म

¹ “यच्चेऽनात्मन्यपि ब्रह्मबुद्धौ प्राप्तायामात्मैव ब्रह्म इति बुद्धिः नियन्तुमित्यर्थः ।
अन्यस्मिन्पात्रे या ब्रह्मबुद्धिस्तन्निष्ठमार्थः वा पुनरब्रह्मत्वमुच्यत
इत्यर्थः ।”—AG.

भवितुमर्हतीति लौकिकानां प्रत्ययः किन्तु कथं नामात्मैव ब्रह्म स्यात्तर्हि ब्रह्मण उपास्यत्वमेव न स्यादिति प्रश्नः । तार्किका अप्याहुः—न हि जीवेशयोरभेदो भवितुमर्हति, जीवस्याल्पज्ञत्वादीशस्य च सर्वज्ञत्वादिति । मीमांसका अपि न जीवब्रह्मणोरेकत्वं ब्रुवन्ति—“अमुं यजामुं यजे”ति देवविशेषस्यात्मभिन्नस्योपासनश्रवणात् । एव च लौकिकतार्किक-मीमांसकैर्विरोधादात्मा ब्रह्मेति मतं कथं सङ्गच्छेतेति शङ्का शिष्यस्य मनसि समुदिता ।

तामेतां शङ्का निराचिकीर्णुं गुरोराह—यच्चैतन्यं न वाचा प्रकाश्यते, अपि तु वागेव येन चैतन्येन प्रकाशिता तच्चैतन्यमात्रं ब्रह्मेत्यवगन्तव्यम् । आत्मचैतन्येन हि वागादीनां लब्धसत्ताकत्वं दृश्यते, अत आत्मचैतन्यं चैतन्यस्वरूपो वाऽत्मा ब्रह्मेति गुरोराशयः । एतमात्मानमतिरिच्य यदनात्मस्वरूपमुपास्यमीश्वरादि तदपि ब्रह्मेति न मन्तव्यम्, आत्मन एव ब्रह्मस्वरूपत्वात् । एतदभिप्रेत्याहाचार्यः—‘तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपामत’ इति ।

अत्र मन्त्रे तृतीये च वागित्यनेन वागिन्द्रियं शब्दात्मिका च वागित्युभयमेवावबोधितम् । क्रमविशेषमन्निविष्टा एकार्थसङ्केतपरिच्छिन्ना वर्णाः पदमिति मीमांसकादीनां मतम् । स्फोटवादिनो वैयाकरणा पातञ्जलाश्च बहूनां वर्णानामेकत्वबुद्धिप्रतिपादनासामर्थ्यात् वर्णैरभिव्यक्तमेकं नित्यं स्फोटमुररीकुर्वन्ति¹ । स्फुटत्यर्थोऽस्मादिति

¹ स्फोटवादिनः खलु वैयाकरणाः पातञ्जलाश्च, तदितरे स्फोटं निराकुर्वन्ति । तत्र स्फोटसाधने युक्तयः—क्षणविध्वंसिना वर्णानां समवधानाभावादेकं पदमिति प्रतीत्यनुपपत्तिः । अनुभूयते, च यदेकस्मात् पदादेकस्यार्थस्यावबोध इति । तदपपत्त्यर्थं तावद्विषयैरभिव्यक्तानित्यः पदाख्यः स्फोट उररीकरणाय इति । स्फोटखण्डनप्रकारश्च—पूर्वोच्चारितवर्णानां विनाशेऽपि विद्यमानानां तत्संस्काराणामन्तिमवर्णोच्चारणानन्तरमुद्बोधात् सर्वेषां वर्णानामेकच्छ्रुतिविषयत्वेन समवधानात्तरेकार्थप्रतीत्युपपत्तिः । एकस्थानस्थितत्वेनोपाधिना यथा वनसेनादिरूपेणैकत्वप्रतीतिस्तथैकार्थबोधकत्वापाधिपरिच्छिन्नतया बहुना वर्णानामेकत्वप्रतीतिर्निर्वाधा ।

स्फोट इति व्युत्पत्त्या स्फोटादर्थप्रतिपत्तिर्भवति । भवतु, एवञ्च वर्णानामभिव्यञ्जकं करण वागिन्द्रियं शब्दश्च वागिति शब्देनोल्लिख्यते । एतयोरुभयोरेव प्रकाशकं ब्रह्म, न त्वेताभ्यां ब्रह्मण प्रकाशः ।

एतस्या वाचो नियन्तु ब्रह्मैव “यो, वाचमन्तरो यमयती”-त्यादिश्रुते । तस्याश्च वाचो वक्तिर्वचनशक्तिर्वा न लुप्यते, नित्यब्रह्म-स्वरूपत्वान् । आह च श्रुति — “न हि वक्तुर्वक्त्रेर्विपरिलोपो विद्यते”

चैतन्यस्य देशवस्तुकालकृतपरिच्छेदराहित्यात् तस्य नित्यत्वं परमवृहत्त्वं च । यदेव वृहत्तद् ब्रह्मैव, बृहदातोर्निष्पन्नत्वाद ब्रह्मशब्दस्य । अतश्चैतन्य निरुपाधिकमनवच्छिन्नं सद् ब्रह्मेत्युच्यते, किन्तु तस्योपाधिभेदान् क्षुद्रत्वमप्युपलभ्यते । परन्तु जिज्ञामुना शिष्येणोपाधिविरहितं गुडमेव चैतन्यमवगन्तव्यमित्यभिप्रयन्ताह गुरु — ‘तदेव ब्रह्म त्वं विद्धी’ति । चैतन्यस्वरूपादात्मनोज्यद् यदनात्मस्वरूपं तन्न ब्रह्मेत्युच्यते — “नेद यदिदमुपासते” । उपासनार्थमुपाधिसंयोग आवश्यक इति हेतोरत्र नेद यदिदमुपासत इत्यनेनोपाधियुक्तस्याब्रह्मत्व प्रतिपादितम् ।

तदेव ब्रह्म त्वं विद्धीत्यनेनैवात्मनो ब्रह्मत्वे प्रतिपादितेऽनात्मनोऽब्रह्मत्वमर्थात् मिध्यत्यंवेत्यनयोर्वाक्ययोः पौनरुक्त्यमापन्नम् । तत्राह भाष्यकार — अनात्मनोऽब्रह्मत्व पुनरुच्यते नियमार्थमन्यब्रह्मबुद्धिपरिसंख्या-नार्थं वा । अत्र प्राप्तस्याप्राप्ताशपरिपूरणो विधिर्नियमः ।¹ निरुपाधिक

अवेदमवधेयम् — ब्रह्मातिरिक्तस्फोटं खण्डयन्तोऽपि वेदान्तनो ब्रह्माभिन्न-स्फोटमङ्गोक्तुं वन्ते । स्फोटं प्रतिपादयन्नपि भर्तृहरिराचार्यः खल्वेत एवाङ्गैतिभिर्बहुमन्यते । तथा चाक्तं चित्मुखटोकायां नयनप्रसृष्टित्याम् — “ब्रह्मवित्प्रकाशे-र्भर्तृहरिभिः” (६० श्रु., निर्णयसागर स) इति ।

¹ विधिवितयस्वरूपं चोक्तं भट्टपादेः —

विधिरत्यन्तमप्राप्ते नियमः पाक्षिके सति ।

तत्र चान्यत्र च प्राप्ते परिसंख्येति कौत्स्यते ।।

(तन्त्रवार्त्तिक १।२।४२ सूत्र)

आत्मा ब्रह्मेत्युच्चाधिकारिणामद्वैतिनां मतिः । द्वैतिनां च सोपाधिक ईश्वरादि- ब्रह्मेति ज्ञानम् । एवञ्चात्मनस्तथानात्मन ईश्वरादेरुपास्यस्य च ब्रह्मत्वे प्राप्ते 'नेदं यदिदमुपासत' इत्यनात्मनोऽब्रह्मत्वेऽभिहित आत्मैव ब्रह्मेति नियम्यते । आत्मनो ब्रह्मत्वे या पाक्षिक्यप्राप्तिरामीन् साऽपगता । तथा चाप्राप्तांशपरिपूरणाद् नियमः सिध्यति ।

नेदमित्यत्र निषेधार्थस्य प्राधान्याद् निषेधफलकः परिसख्यैव लब्ध-
प्रसरेत्यभिप्रेत्य पुनराह—अन्यब्रह्मबुद्धिपरिसख्यानार्थं वा । द्वयोर्नित्य-
प्राप्तावेकस्य निवृत्तिफलको विधिः परिसख्या । 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' इति
श्रुत्याऽऽत्मन्यनात्मन्यपि द्वयोर्युगपद् ब्रह्मबुद्धौ प्राप्तायामनात्मन्युपास्ये
ब्रह्मबुद्धि निराचिकीर्णं श्रुतिगह—नेदमिति । तथा वात्र परिसख्या
पदं लभते ।

केनेषितमिति प्रथमे यत् प्रश्नपञ्चकं शिष्येण समुत्थापितं
तत्सर्वोत्तरमत्र मन्त्रपञ्चकेन प्रदीयते । द्वितीयं मन्त्रं यदुत्तरं प्रदत्तं
तत्र निर्धर्मकस्य कस्यचन प्रेषयितृत्वात्तत्प्रत्युक्तम् । अत्र तु साक्षादुच्यते
यदेतन्निर्धर्मकं प्रेषयितुं खलु ब्रह्मैवेत्यनयो प्रतिवचनयोर्भेद
इत्यवधेयम् ।

टीकाकृता गङ्गारानन्देनोक्तं यत् केनेषितमिति प्रश्नस्य सामान्यत
उत्तरं खलु 'श्रोत्रस्य श्रोत्रमि'त्यादिना, विशेषस्तूनरमुक्तं 'यद्वाचा'
इत्यादिभिः पञ्चभिर्मन्त्रैः । व्याख्यानान्तरमप्यत्र दीयते—'श्रोत्रस्य
श्रोत्र'मित्याद्युत्तरं कण्ठत्वं प्रदत्तं 'यद्वाचे'त्यादिना त्वार्थमुत्तरमिति न
पौनरुक्त्यम् । आचार्यैः शङ्करपादैस्तु प्रथमः पक्षः कक्षीकृत्तो 'यदि
मन्यसे' इत्यादि मन्त्रव्याख्यावसरे—“इह च तदेव प्रतिपादितं प्रश्नप्रति-
वचनोक्त्या श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्याद्यया । यद्वाचानभ्यदितमिति विशेषतो-
ऽवधारितम् ।” (२।१ केनोपनिषत्)

Exposition—The teacher has already said that Brahman is other than known and unknown. But something which is other than known and unknown must be the knower. Thus it follows that the knower himself is Brahman. But this view militates against the established conclusions of the philosophical systems as Nyāya, Mīmāṃsā etc. Even the laity think that they are worshippers of gods and as a result attain the regions of the gods, Brahman etc. Naiyāyikas hold that self (jīvātman) is different from Brahman (Paramātman). Mīmāṃsakas also ask to perform sacrifices to the various gods as Agni, Indra etc. Thus the doctrine that Self is Brahman and we need not worship anybody is disapproved by many. So the pupil feels shaky.

To this the teacher observes that Brahman is not revealed by speech—neither by the organ of speech nor by the words. On the contrary, these two are revealed by Self-consciousness. Self-consciousness, not determined (परिच्छिन्न) by any determinant (उपाधि), is Brahman since the word Brahman etymologically means the Supreme. The gods that are worshipped have immense powers but those are limited and not supreme. So Consciousness or Self—the two being identical—is Brahman.

This Consciousness and Consciousness alone is Brahman and in order to lay sufficient stress upon this point he again asserts that none else than this Consciousness is Brahman.

NOTES

वाचा—As in the previous mantra here also both organ of speech and word are meant by this word, *vāc*. Ś. has raised a point in ŚPB. whether a word is a combination of some letters being determined by a particular meaning or it is something else than the letters. The latter is the view of the Grammarians and the followers of the Yoga system while Mimāṃsakas and other schools of Indian philosophy subscribe to the former. Grammarians and their allies hold that momentary (क्षणिक) letters cannot unite and so these cannot be called *one* word (एक पदम्). But our everyday experience is that *a* word indicates a sense. For this we are to admit *sphoṭa* which is manifested (अभिव्यक्त) by these letters. This *sphoṭa* constitutes the oneness in these letters and a sense emerges (स्फुटति) from this *sphoṭa*.

But Mimāṃsakas along with many other schools of philosophy maintain that the letters disappear leaving impressions (सस्कार). After the last letter of the word is pronounced, all the impressions of these letters wake up at a time in the form of memory. Being the object of one memory-cognition these letters attain oneness and convey one particular sense. As many trees or soldiers belonging to one particular place come to be known as one forest or one army, so also many letters having one particular meaning are recognized as one word.

It is to be noted that Maṇḍana Mīśra, a Mimāṃsaka, subscribes to the *sphoṭa* theory of the Grammarians in toto. The Naiyāyikas make no distinction between sound and word, *sphoṭa*. Therefore they vehemently criticise the *sphoṭa* theory.

* Advaitins have no objection in acknowledging *sphoṭa* if it is deemed one with Brahman. And in fact grammarians as Bhartṛhari have been paid highest tribute by the Advaitins.

S'N. understands by *vāc* letters, words and even sentences, both classical and Vedic. (वाचा वर्णपदादिरूपया वेदलोकवाक्यात्मिकया)

अनभ्युदितम्—नञ्-अभि-वद्+वत्. Literally अभि-वद् means to address or to salute with reverence ; here it means Brahman is not addressed or expressed in words. So commentators invariably say अप्रकाशितम्.

तदेव ब्रह्म त्व विद्धि, नेहं यदिदमुपासते—The word 'eva' in 'tadeva' has a special significance. 'That only is Brahman' means that nothing else is Brahman. So the second clause—नेहम् etc.—is useless. In spite of the risk of being misinterpreted as making a tautologous statement, the teacher says this second clause with a view to enjoining a restrictive injunction (नियमविधि) as 'Consciousness is Brahman' or an exclusive injunction (परिसंख्याविधि) as 'None else than consciousness is Brahman'.

A Note on the Five Verses (m. 1.4 to m. 1.8)

The pupil asked the teacher about the impeller of the five specific organs—mind, vital breath (nasal organ), speech, eye and ear. The teacher answered to it in m.2 by holding that the impeller is the eye of the eye, the ear of the ear etc. By this he meant to say that this director has no attributes. But now in the five mantras—from m.4 to m.8—he wants to say that this impeller is Pure Consciousness, without being determined by any determinant. Thus the charge of tautology falls through.

S'. holds that m.2 is a general statement whereas the statement in the second group is of a particular nature. (इह च तदेव प्रतिपादितं प्रश्नप्रतिवचनोक्त्या श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्याद्याः । यद्वाचाऽनभ्युदितमिति विशेषतोऽवधारितम् ।—ŚPB. under K. U. 2. 1). This is one of the solutions of S'N. also. (cf. S'N. under K. U. 1. 8). ŚN. further says that m.2 is a literal answer but that in m.4 to m.8 is suggestive. (अथवा तदुत्तरं तत्रैव कण्ठतः । अत्र तु वागाद्यविषयत्वप्रतिपादनेनार्थमिति न पुनरुक्तम्—op. cit.)

यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो मतम् ।

तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥५॥

Ing. Tran.—That which (one) thinks not by the mind (but) by which, they say, the mind is thought

(revealed)—that only know thou (as) Brahman, not this that (people) worship as this.

Paraphrase—[लोक.] यत् (चैतन्यम्) मनसा न मनुते (सङ्कल्पयति निश्चिनोति वा). येन (चैतन्येन ब्रह्मणा वा) मनः मतम् (विषयीकृतम्) [इति ब्रह्मविदः] आहुः (ब्रुवन्ति) तदेवं त्वं ब्रह्म विद्धि (जानीहि) । [लोका] यत् इदम् (सोपाधिकमीश्वरादि) उपासते [तत्] इदम् (ब्रह्म) न ।

Padabhāṣyam—यन्मनसा न मनुते । मन इत्यन्तःकरणं बुद्धिमनसोरेकत्वेन गृह्यते । मनुतेऽनेनेति मनः सर्वकरणसाधारणम्, सर्वविषयव्यापकत्वात् । “कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धोर्भौरित्येत् सर्वं मन एव” (बृ० उ० १।५।३) इति श्रुतेः कामादिवृत्तिमन्मनः । तेन मनसा यत् चैतन्यज्योतिर्मनसोऽवभासकं न मनुते न सङ्कल्पयति, नापि निश्चिनोति लोकः, मनसोऽवभासकत्वेन नियन्तृत्वात् । सर्वविषयं प्रति प्रत्यगेवेति स्वात्मनि न प्रवर्ततेऽन्तःकरणम् । अन्तःस्थेन हि चैतन्यज्योतिषाऽवभासितस्य मनसो मननसामर्थ्यम् ; तेन सवृत्तिकं मनो येन ब्रह्मणा मतं विषयीकृतं व्याप्तम् आहुः कथयन्ति ब्रह्मविदः । तस्मात् तदेव मनस आत्मानं प्रत्यक्चेतयितारं ब्रह्म विद्धि । नेदमित्यादि पूर्ववत् ॥५॥

Vākyabhāṣyam—यन्मनसेत्यादि समानम् । मनो मतमिति । येन ब्रह्मणा मनोऽपि विषयीकृतं नित्यविज्ञानम्-

रूपेणेत्येतत् । सर्वकरणानामविषयम्, तानि च
 सव्यापाराणि सविषयाणि नित्यविज्ञानस्वरूपावभासतया
 येनावभास्यन्त इति श्लोकार्थः । “क्षेत्रं क्षेत्री तथा
 कृत्स्नं प्रकाशयति” (गीता १३ । ३३) इति
 स्मृतेः । “तस्य भासा” (मु० उ० २ । २ । १०) इति
 चाथर्वणे ॥ ५ ॥

Vivaraṇam—चक्षुरादिभिरिन्द्रियैर्ज् ज्ञायते तद्विषयकज्ञाने
 मनसोऽपि करणत्वम् । मनसा विना न कोऽपि विषयो ज्ञातुं शक्य इति
 मनसः सर्वकरणसाधारण्य सर्वविषयव्यापकत्व च भाष्योल्लिखित
 सङ्गच्छते ।

संशयनिश्चयरूपवृत्तिद्वयभेदादन्तःकरणस्य द्वैविध्य मनो बुद्धिश्चेति ।
 तत्र सशयात्मिकान्तःकरणवृत्तिर्मनः, निश्चयात्मिकान्तःकरणवृत्ति-
 बुद्धिरिति भेदो दृश्यते । मन्त्रेऽस्मिन् मनःशब्देनोभय बोध्यम् ।
 अपि च ‘कामः संकल्पो विचिकित्से’ति बृहदारण्यकश्रुत्याऽन्तःकरणस्यान्या
 अपि वृत्तयः सन्तीति ज्ञायते, अत्र तस्यान्तःकरणस्य मन इत्यभिधानम् ।
 ताभिः सर्वाभिवृत्तिभिर्युक्तेनान्तःकरणेन नात्मज्योतिरवभास्यते । इन्द्रिय
 द्वारीकृत्य खलु मनो बहिर्विषयेषु प्रवर्तते किन्तु नात्मानमन्तरतम
 ग्रहीतुं प्रभवति । आत्मज्योतिषा हि प्रकाशित मनो वृत्तियुक्तं सद्
 विषयेषु व्यापृणोति । एतस्य मनसोऽवभासकमात्मचैतन्यमेव ब्रह्मन्त्य-
 वधारणीयं किन्त्विदमित्युपास्यत्वेन ज्ञायमानमनात्मा, न ब्रह्मेति
 सरलार्थः ।

Exposition—Presence of mind is an essential charac-
 teristic for any sort of preception. This is proved by the
 statement—I could not hear as the mind was not there.
 However, in this mantra by the word ‘manas’ we
 should understand ‘antahkaraṇa i. e. the mental states

of both doubt and determination. In fact, all the mental states e. g. desire, respect, fear etc. should be embraced by the word, 'manas' and this has been affirmed by S'ruti. None of these mental states reveals Self-consciousness ; on the contrary, these mental states are illumed by the light of Self or Consciousness. This illuminator should be known as Brahman, but not the gods who require illumination by Self.

NOTES

मनसा—For the meaning of the word 'manas' see Exposition. Also add—This has always been a bone of contention whether *manas* is one, two, four, ten or many. It is well appreciable that the functions of mind are many. Only ten of them have been enlisted in Bṛ. U. 1.5.3 (see Bhāṣya of K.U. m. 1.5). But certainly this list is not exhaustive. Some often contend that the functions of mind are four and accordingly mind (*antaḥkaraṇa*) has four appellations—*manas*, *buddhi*, *ahaṅkāra* and *citta*, the functions being doubt, determination, ego-sense and memory respectively.

cf. मनो बुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम् ।
सशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषयश्च इमे ॥

(quoted in Vedāntaparibhāṣā, Pratyakṣapariccheda).
Again in some works mind is said to be two in number—*manas* & *buddhi*, the functions being doubt and deter-

mination respectively. (cf. Vedāntasāra, Śrīraṅgam, p. 59). But this should not be lost sight of that mind is not many but the functions of mind are many. This has been said in the Upaniṣad also as—इत्येतत् सर्वं मन एव (Bṛ.U. 1.5.3). Cf. “ ‘The mind’, insists S’, ‘is here not to be understood in the common sense of mind, as the internal organ in contradistinction to the other organs but as that internal faculty in which both mind and intellect are comprehended’. ”—Roer.

मनुते—An elliptical word as लोकः should be supplied for the subject to the verb मनुते. Cf. ŚPB. under K. U. 1.6.

मनो मतम्—Max Muller has noted a variant reading as मनसो मतम्, which is found only in Atharva recension. However, we quote his opinion : “The *varia lectio* मनसो मतम् (supported also by the commentary) is metrically and grammatically easier, but it may be, for that very reason, an emendation”.—SBE, Vol. I.

आहुः—आ+लट् कि (3rd person pl.). But according to Western scholars it is Perfect 3rd person plural of √ah, to say. “ah say is defective, forming only the 3rd person sing. and pl. : āh-a and āh-ur. The two additional forms 2nd per. sing. āt-tha, 3rd per. dual āh-at-ur occur in the Brāhmaṇas”—VGS. P. 154. Also cf. “In spite of Pāṇini’s rule पञ्च तिप् पञ्च ण्व् वाहश्च the sense of the perfect persisted in most cases.”—Dr K. C. Chatterji under RV. II. 12.5.

चक्षुषा न पश्यति येन चक्षूषि पश्यति ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥६॥

Eng. Tran.—That which (one) sees not by the eye (but) by which the eyes (the acts of seeing) are seen (revealed)—that only know thou (as) Brahman not this that (people) worship as this.

Paraphrase—[लोक.] यत् (चैतन्यम्) चक्षुषा न पश्यति, येन (चैतन्येन) चक्षूषि (चक्षुरिन्द्रियस्यैकत्वेऽप्यन्तःकरणवृत्तिभेदाच्चक्षुर्वृत्तयोऽपि भिन्नाः, ताश्चक्षुर्वृत्तीः) पश्यति (आत्मज्योतिषा व्याप्नोति) तदेव त्वं ब्रह्म विद्धि । [लोका] यत् इदम् (सोपाधिकमीश्वरादि) उपासते [तत्] इदम् (ब्रह्म) न ।

Padabhāṣyam—यच्चक्षुषा न पश्यति न विषयीकरोति, अन्तःकरणवृत्तिसंयुक्तेन लोकः । येन चक्षूषि अन्तःकरणवृत्तिभेदभिन्नाश्चक्षुर्वृत्तीः पश्यति चैतन्यात्मज्योतिषा विषयीकरोति व्याप्नोति । तदेव इत्यादि पूर्ववत् ॥६॥

Vākyaabhāṣyam—न व्याख्यातम् ।

Vivaraṇam—इन्द्रियाणि खलु बहिर्मुखाणीति बाह्या एव विषया इन्द्रियैर्गृह्यन्ते, आन्तरं न किमपि तैर्ज्ञायते, किमुतान्तरतम आत्मा । आत्मना हि ज्योतिषा चक्षुषः प्रकाशमानत्वम्, आत्मज्योतिषि व्यपगते च चक्षुषो जडत्वम् । न खलु चक्षुषाऽऽत्मचैतन्यं दीपितं भवतीत्येत-
मर्थमाह गुर्यञ्चक्षुषेति मन्त्रेण । एतदेवात्मचैतन्यं ब्रह्म, नान्यत् किमपि ब्रह्मत्वेन ग्रहीतुं शक्यते । 'चक्षूषि' इत्यत्र बहुवचनदर्शना-

दन्तःकरणवृत्तिभेदेन चक्षुर्वृत्तिभेदः स्वीकर्त्तव्यः । पश्यतीत्यस्यापि भाष्यदिशाऽऽत्मज्योतिषा व्याप्नोतीत्यर्थः करणीयः । अज्ञानावृतानां जडानां वस्तूनां यथा चक्षुषा भासस्तथा जडस्य चक्षुषो जडायाम् च चक्षुर्वृत्तेरात्म-ज्योतिषाऽवभासोऽपेक्षित इति दिक् ।

Exposition—The sense organs as the eye, the ear, the nose etc. perceive only external objects. They are incapable of revealing any internal phenomenon, not to speak of the innermost Self. Again these senses are not conscious and so they require the illumination by Self i. e. Pure Consciousness. This Consciousness is Brahman, not the gods who are worshipped.

The plural number in 'caksūṃṣi' signifies the innumerable acts of seeing on different occasions and of different objects. Again, one cannot see (पश्यति) the eyes or the acts of seeing (चक्षुर्वृत्तीः). So here the word 'paśyati' will mean 'illuminates'. As the eye dispels the nescience (अज्ञान) of an object and reveals it, so does this Pure Consciousness disperse the nescience covering the inanimate sense or its faculties and reveal the sense or its faculties. Thus it is interpreted by S'.

NOTES

पश्यति—PRR' interprets it as पश्यन्ति" in consonance with the plural in आहुः (K. U. 1.5) and perhaps with चक्षूषि also in this m. (cf. पश्यति पश्यन्तीत्यर्थः । पूर्वोत्तरानु-गुण्यात् ।)

यच्छ्रोत्रेण न शृणोति येन श्रोत्रमिदं श्रुतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥७॥

Eng. Tran.—That which (one) hears not by the ear (but) by which this ear is heard (revealed)—that only know thou (as) Brahman, not this that (people) worship as this.

Paraphrase—[लोक] यत् (ब्रह्मचैतन्यम्) श्रोत्रेण न शृणोति, येन (ब्रह्मणा) इदं (प्रमिद्धं) श्रोत्रम् (कर्णेन्द्रियं) ध्रुतम् (विषयीकृतम्, प्रकाशितम्) तदेव त्वं ब्रह्म विद्धि, [लोका] यत् इदं (मोपाधिकमीश्वराद्यनात्मानम्) उपासते । तत्] इदम् (ब्रह्म) न ।

Padabhāṣyam—यच्, श्रोत्रेण न शृणोति दिग्देवताऽधिष्ठितेनाकाशकार्येण मनोवृत्तिसंयुक्तेन न विषयोक्तं रोति लोकः, येन श्रोत्रमिदं श्रुतं यत्प्रसिद्धं चैतन्यात्मज्योतिषा विषयीकृतं, तदेव इत्यादि पूर्ववत् ॥७॥

Vākyabhāṣyam—न व्याख्यातम् ।

Vivaraṇam—श्रोत्रस्यापीन्द्रियस्य बहिर्मुखत्वान्नान्तर्गतमस्यात्मनो ग्रहणे तस्य शक्तिरपि तु चैतन्यस्वरूपेणात्मना श्रोत्रस्य श्रवणं सम्भवति, न तु श्रोत्रेणात्मनोऽवभासनमिति तदेवात्मचैतन्यं ब्रह्मेति ज्ञातव्यं, न कथञ्चनानात्मनो ब्रह्मत्वं भवेत् ।

Exposition—See m 1.6, Para 1.

The word 'śrutam' will mean 'is revealed'. As the ear dispels the nescience (अज्ञान) of a sound and reveals it, so does this Pure Consciousness disperse the

nescience covering the unrevealing sense (viz. the ear) and reveal it.

यत् प्राणेन न प्राणिति येन प्राणः प्रणीयते ।

तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥८॥

Eng. Tran.—That which (one) smells not by the nose (but) by which the nose is impelled (smelt, revealed) —that only know thou (as) Brahman, not this that (people) worship as this.

Paraphrase—[लोक] यत् (ब्रह्मचैतन्यम्) प्राणेन (घ्राणेन) न प्राणिति (जिघ्रति), येन (ब्रह्मणा) प्राण (घ्राणेन्द्रियम्) प्रणीयते (स्वचेष्टा कार्यते, विषयीक्रियते, प्रकाश्यते) तदेव त्वं ब्रह्म विद्धि, [लोका] यत् इदम् (सोपाधिकमीश्वरादि) उपासते [तत्] इदम् (ब्रह्म) = न ।

Padabhāṣyam—यत् प्राणेन घ्राणेन पार्थिवेन नासिका-पुष्पाक्षरवस्थितेनान्तःकरणप्राणवृत्तिभ्या सहितेन यत् न प्राणिति गन्धवन्न विषयीकरोति, येन चैतन्यात्मज्योतिषा-वभास्यत्वेन स्वविषयं प्रति प्राणः प्रणीयते तदेव इत्यादि सर्वं समानम् ॥८॥

Vākyaabhāṣyam—येन प्राण इति क्रियाशक्तिरप्यात्म-विज्ञाननिमित्तेत्येतत् ॥८॥

Vivaraṇam—घ्राणार्थको ह्यत्र प्राणशब्दः । 'घ्राणेन' 'नात्मनो दीप्तिरपि तु दीप्तिमतात्मज्योतिषा घ्राणेन्द्रियस्य प्रकाश इति तदेवात्म-चैतन्यं ब्रह्मेति ज्ञेयम्, न तु किञ्चिदप्यात्मभिन्नमनात्मस्वरूपं ब्रह्म भवेत् ।

Expositlon—See m. 1.6, Para 1.

The word 'praṇiyate' implies 'is revealed'. As the nasal organ rends the veil of nescience and reveals a smell, so does Pure Consciousness reveal the unrevealed nasal organ by removing the nescience, hiding it.

NOTES

प्राणिति—प्र-अन्-+लट् ति, breathes. cf. श्वस १०६९ प्राणने (अदादि, श्वसिति), अन १०७० च (अदादि, अनिति). The root 'ana' is generally used with the prefix प्र. The dental 'n' is cerebralised by the rule अनिते (Pāṇ. 8. 4. 19). Here Ś. explains प्र-अन as to smell. cf. Notes under 1. 1.

प्रणीयते—प्र-नी-+कर्मणि लट् 3rd per. sing. The nasal organ is caused to do its work by Brahman. cf. "प्रणीयते प्रकर्षेण, जीयते स्वचेष्टा कार्यत इत्यर्थः"—ŚN.

द्वितीयः खण्डः

१ यदि मन्यसे सुवेदेति दहरमेवापि नूनं खं वेत्थ
ब्रह्मणो रूपं यदस्य त्वं यदस्य देवेषु । अथ नु मीमांस्यमेव
ते मन्ये विदितम् ॥१॥

Eng. Tran.—[Teacher :] If you think 'I know (Brahman) well', only very slightly do you know, whether it refers to (the individual self) or to the gods. So then (it) is to be mooted by you.

[Pupil :] I think (it) is known.

Paraphrase—(आचार्यं पुनराह)—यदि [त्व] मन्यसे [अह
ब्रह्म] सुवेद (मुष्टु जानामि) इति [तर्हि] त्व नूनं ब्रह्मण रूपम्
(स्वरूपम्) दहरम् (अल्पम्) एव अपि वेत्थ (जानामि) । अस्य
(ब्रह्मण) यत् (अध्यात्मोपाधिपरिच्छिन्नं रूप) त्व [वेत्थ] अस्य
(ब्रह्मण.) यत् (अधिदैवतोपाधिपरिच्छिन्न रूप) [च] देवेषु [वेत्थ]
[तदपि दहरमेव] । अथ नु (तस्मात्) [ब्रह्म] ते (तव) मीमांस्यम्
(विचार्यम्) एव । [ततः समाहितं शिष्यं प्राह] मन्ये (चिन्तयामि)
[ब्रह्म मे] विदितम् (ज्ञातम्) ।

¹ Many of the editors of K. U. have failed to notice that this mantra is not in verse, but in prose. Editors again have differed *toto caelo* as regards the punctuation of this mantra. Regarding punctuation we have followed JUB edited by Hanns Oertel. But we do not follow his reading as मन्त्रे विदितम्. For discussion see Notes.

² v. l. दह... दध...

Padabhdāsyam—एवं हेयोपादेयविपरीतस्त्वमात्मा ब्रह्मेति प्रत्यायितः शिष्यः ‘अहमेव ब्रह्मेति सुष्ठु वेदाहम्’ इति¹ शृङ्खलीयादित्याशङ्क्या²हाचार्यः शिष्यबुद्धिविचालनार्थम्—यदीत्यादि ।

• नन्विष्टैव ‘सुवेदाहम्’ इति निश्चिता प्रतिपत्तिः ; सत्यम्, इष्टा निश्चिता प्रतिपत्तिः, न हि सुवेदाहमिति । यद्धि वेद्यं वस्तु विषयीभवति, तत्सुष्ठु वेदितुं शक्यम्, दाह्यमिव दग्धुमग्नेदग्धु, न त्वग्नेः स्वरूपमेव । सर्वस्य हि वेदिनु. स्वात्मा ब्रह्मेति सर्ववेदान्तानां सुनिश्चितोऽर्थः । इह च तदेव प्रतिपादितं प्रश्नप्रतिवचनोक्त्या ‘श्रोत्रस्य श्रोत्रम्’ इत्याद्यया । ‘यद्वाचानभ्युदितम्’ इति च विशेषतोऽवधारितम् । ब्रह्मवित्सम्प्रदायनिश्चयश्चोक्तः —‘अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि’ इत्युपन्यस्तम्, उपसंहरिष्यति च ‘अविज्ञातं विजानता विज्ञातमविजानताम्’ इति । तस्माद्युक्तमेव शिष्यस्य सुवेदेति बुद्धिं निराकर्तुम् ।

न हि वेदिता वेदितुर्वेदितुं शक्यः, अग्निरिव दग्धुमग्नेः । न चान्यो वेदिता ब्रह्मणोऽस्ति यस्य वेद्यमन्यत्स्याद्ब्रह्म । “नान्यदतोऽस्ति विज्ञातृ” (बृ० उ० ३।८।११)

¹ v. 1. वेदाहं मामिति. But we prefer the reading without माम् on the strength of the next sentence where it is ‘सुवेदाहम्’ इति.

² v. 1. मा गृह्णीयात्.

³ इत्याशयादा v. 1. It should be noted that the reading should be either गृह्णीयादित्याशया..or मा गृह्णीयादित्याशयादा.... But मा गृह्णीयादित्याशया..is absurd.

~~ब्रह्मणो~~ विज्ञाता प्रतिषिध्यते । (तस्मात् सुष्ठु वेदाहं ब्रह्मेति प्रतिपत्तिमिथ्यैव) तस्माद् युक्तमेवाहाचार्यो यदीत्यादि । ✓

यदि कदाचिद् मन्यसे सुवेदेति सुष्ठु वेदाहं ब्रह्मेति । कदाचिद्यथाश्रुतं दुर्विज्ञेयमपि क्षीणदोषः सुमेषाः कश्चित्प्रतिपद्यते, कश्चिन्नेति साशङ्कमहं यदीत्यादि । दृष्टं च “य एपोऽक्षिणि पुरुषो दृश्यत एष आत्मेति होवाचैतदमृतमभयमेतद् ब्रह्म” (छा० उ० ८।७।४) इत्युक्ते प्राजापत्यः पण्डितोऽप्यमुरराड् विरोचनः स्वभावदोषवशादनुपपद्यमानमपि विपरीतमर्थं शरीरमात्मेति प्रतिपन्नः । तथेन्द्रो देवराट् सकृद द्विस्त्रिरुक्त चाप्रतिपद्यमानः स्वभावदोषक्षयमपेक्ष्य चतुर्थं पर्याये प्रथमोक्तमेव ब्रह्म प्रतिपन्नवान् । लोकेऽप्येकस्माद् गुरोः शृण्वता कश्चिद् यथावत् प्रतिपद्यते, कश्चिदयथावत्, कश्चिद्विपरीतं, कश्चिन्न प्रतिपद्यते, किमु वक्तव्यमतीन्द्रियमात्मतत्त्वम् ? अत्र हि विप्रतिपन्नाः सदसद्वादिनस्तार्किकाः सर्वे । तस्माद्द्विदित ब्रह्मेति सुनिश्चितोक्तमपि विषमप्रतिपत्तित्वाद् ‘यदि मन्यसे’ इत्यादि साशङ्कं वचनं युक्तमेवाचार्यस्य । दहरम् अल्पम् एवापि नूनं त्वं वेत्थ जानीषे ब्रह्मणो रूपम् ।

किमनेकानि ब्रह्मणो रूपाणि महान्त्यर्भकाणि च, येनाहं दहरमेवेत्यादि ? बाढम् ; अनेकानि हि नामरूपोपाधिकृतानि ब्रह्मणो रूपाणि, न स्वतः । स्वतस्तु “अशब्दमस्पर्श-

मरूपमव्ययं तथारसं नित्यमगन्धवच्च यत्” (क० उ० १ । १५, मुक्तिक० उ० २ । ७२) इति शब्दादिभिः सह रूपाणि प्रतिषिध्यन्ते ।

ननु येनैव धर्मेण यद्रूप्यते तदेव तस्य स्वरूपमिति ब्रह्मणोऽपि येन विशेषेण निरूपणं तदेव तस्य स्वरूपं स्यात् । अत उच्यते—चैतन्यं पृथिव्यादीनामन्यतमस्य सर्वेषां विपरिणताना वा धर्मो न भवति, तथा श्रोत्रादीनामन्तःकरणस्य च धर्मो न भवतीति ब्रह्मणो रूपमिति ब्रह्म रूप्यते चैतन्येन । तथा चोक्तम् “विज्ञानमानन्द ब्रह्म” (बृ० उ० ३ । ६ २८) “विज्ञानघन एव” (बृ० उ० २ । ४ । १२) “सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” (तै० उ० २ । १।१) “प्रज्ञानं ब्रह्म” (ऐ० उ० ५।३) इति च ब्रह्मणो रूपं निर्दिष्टं श्रुतिषु । -

सत्यमेवम् ; तथापि तदन्तःकरणदेहेन्द्रियोपाधिद्वारेणैव विज्ञानादिशब्दैर्निर्दिश्यते, तदनुकारित्वाद् देहादिवृद्धिसङ्कोचच्छेदादिषु नाशेषु च, न स्वतः । स्वतस्तु “अविज्ञातं विज्ञानतां विज्ञातमविज्ञानताम्” (के० उ० २।३) इति स्थितं भविष्यति । यदस्य ब्रह्मणो रूपमिति पूर्वेण सम्बन्धः । न केवलमध्यात्मोपाधिपरिच्छिन्नस्यास्य ब्रह्मणो रूप त्वम्, अल्पं वेत्थ; यद् अप्यधिदैवतोपाधिपरिच्छिन्नस्य अस्य ब्रह्मणो रूपं देवेषु वेत्थ त्वं, तदपि नूनं दहरमेव वेत्थेति मन्येऽहम् । यदध्यात्मम्¹

¹ There are various readings here and most of them are defective. Anyhow चक्षिदैव and देवेषु cannot go together ; one must be dropped.

यदेव देवेषु तदपि चोपाधिपरिच्छिन्नत्वाद्दहरत्वाच्च निवर्तते ।
यत् विध्वस्तसर्वोपाधिविशेषं शान्तमनन्तमेकमद्वैतं भूमाख्यं
नित्यं ब्रह्म, न तत् सुवेद्यमित्यभिप्रायः । /

यत एवम् अथ नु तस्मात् मन्येऽद्यापि मीमांस्यं
विचार्यम् एव ते तव ब्रह्म । एवमाचार्योक्तः शिष्य एकान्त
उपविष्टः समाहितः सन्, यथोक्तमाचार्येणागममर्थतो विचार्य,
तर्कतश्च निर्धार्य, (स्वानुभव कृत्वा) आचार्यसकाशमुप-
गम्योवाच—मन्येऽहमथेदानीं विदितं ब्रह्मेति ॥१॥

Vākyabhāṣyam—यदि मन्यसे सुवेदेति शिष्यबुद्धि-
विचालना गृहीतस्थिरतायै । विदिताविदिताभ्यां निवर्त्य
बुद्धिं शिष्यस्य स्वात्मन्यवस्थाप्य तदेव ब्रह्म त्वं विद्धीति
स्वाराज्येऽभिषिच्योपास्यप्रतिषेधेनाथास्य बुद्धि विचालयति,
'यदि मन्यसे सुवेद' अहं ब्रह्मेति त्वं ततोऽल्पमेव ब्रह्मणो
रूपं वेत्थ त्वमिति नूनं निश्चितं मन्यत इत्याचार्यः । सा
पुनर्विचालना किमर्थेत्युच्यते—पूर्वगृहीतवस्तुनि बुद्धेः
स्थिरतायै । देवेष्वपि सुवेदाहमिति मन्यते यः सोऽप्यस्य
ब्रह्मणो रूपं दहरमेव वेत्ति नूनम् । कस्मात् ? अविषय-
त्वात्कस्यचिद्ब्रह्मणः । अथवाल्पमेवास्याध्यात्मिकं मनुष्येषु
देवेषु चाधिदैविकमस्य ब्रह्मणो यद्रूपं तदिति सम्बन्धः । अथ
न्विति हेतुमीमांसायाः । यस्माद्दहरमेव सुविदितं ब्रह्मणो
रूपमन्यदेव तद्विदितादित्युक्तत्वात् । सुवेदेति च मन्यसे-
तोऽल्पमेव वेत्थ त्वं ब्रह्मणो रूपं यस्मादथ नु तस्मान्मीमांस्यमे-
वाद्यापि ते तव ब्रह्म विचार्यमेव यावद्विदिताविदितप्रतिषेधा-
गमार्थानुभव इत्यर्थः ।

मन्ये विदितमिति शिष्यस्य मीमांसानन्तरोक्तिः प्रत्यय-
त्रयसङ्गतेः । सम्यग्वस्तुनिश्चयाय विचालितः शिष्य आचार्येण
मीमांस्यमेव त इति चोक्त एकान्ते समाहितो भूत्वा विचार्य
यथोक्तं सुपरिनिश्चितः सन्नाहागमाचार्यात्मानुभवप्रत्ययत्रय-
स्यैकविषयत्वेन सङ्गत्यर्थम् । एवं हि सुपरिनिष्ठिता विद्या
सफला स्यान्नानिश्चितेति न्यायः प्रदर्शितो भवति,
मन्ये विदितमिति परिनिष्ठितनिश्चितविज्ञानप्रतिज्ञा-
हेतुक्तेः ॥१॥

Vivaraṇam—अन्यदेव तद्विदितादित्यादिना मन्त्रेणात्मनो ब्रह्मत्वं
प्रतिपादितम् । अनन्तरं यद्वाचानभ्युदितमिति मन्त्रपञ्चकेनात्म-
प्रकाशादिन्द्रियमनसा प्रकाश इति बोधितः, अनात्मनश्चाब्रह्मत्वमपि
तत्र दर्शितम् । अतः खलु शिष्यस्य प्रतीतिरहं ब्रह्म सुवेदेति ।

अहं ब्रह्म सुष्ठु वेदेति शिष्यबुद्धिगुरुणा विचाल्यते । ननु
बुद्धेर्निश्चय एवाभिलष्यते, तत् कथं शिष्यस्येमा निश्चिता बुद्धिमपि
गुरुर्विचालयेत् ? तत्रोच्यते —अहं ब्रह्म सुवेदेति निश्चितापि बुद्धिर्न
प्रशस्ता तादृशस्य बोधस्य दोषदुष्टत्वात् । तथा हि सर्वस्य हि वेदितुं
स्वात्मा ब्रह्मेति सर्ववेदान्तानां मुनिश्चितोऽर्थः । तेन चाहं ब्रह्म
सुवेदेति वाक्यस्यार्थः आत्मा ब्रह्म सुवेदः । आत्मा हि ब्रह्मेति प्राक्
प्रतिपादितमेव । अतः आत्मा ह्यात्मानं सुवेदः, उत ब्रह्म ब्रह्म सुवेदेति
वाक्यस्यार्थः फलति । तत्र चाग्निनाग्निर्दह्यत इतिवत् कर्मकर्तृविरोधो
वज्रलेपायते । तेनाहं ब्रह्म सुवेदेति वदन् न सम्यग् ब्रह्म प्रतिपन्न-
वान् किन्तु ब्रह्मणः स्वल्पमेव रूपं परिग्राहेति बोद्धव्यम् ।

ननु नात्र शिष्येणोक्तं यदहं ब्रह्म सुवेदेति । तत् कथं गुरुणा
'यदि मन्यसे' इति शङ्का कृता ? उच्यते—एतादृशं गूढतत्त्वं यदि
प्रजापतिनोपदिष्टोऽसुरराजः विरोचनोऽपि न बोद्धुं प्रभवेद् यदि च
चतुर्थं एव पर्याये देवराजेनेन्द्रेण तत्तत्त्वमवगम्येत तदैतस्य शिष्यस्य

चिक्षणस्यापि भ्रमः स्यादित्यत्र शङ्काया को दोषः ? अपि च, तार्किकाणामपि केचन यथा साख्यमीमासकादय आत्मनः सत्त्वमङ्गीकुर्वाणास्तस्य परलोकसम्बन्धित्वमपि व्याजहुः, अपरे च केचन यथा शून्यवादिन आत्मनोऽसत्त्व ब्रुवाणा परलोकसम्बन्ध नितरा निराचक्रुः। चार्वाका अपि देहातिरिक्तमात्मानं व्यासेधन्तः परलोकमपि न स्वीकृतवन्त इत्येव बहुधा विवदमानास्तार्किका नात्मस्वरूपं निर्धारयितुं शक्ताः। तथा सति शिष्यस्यापि भ्रमः स्यादिति स्वाभाविकी खलु गुरोराशङ्का। तथा च स्थूणानिखननन्यायेन तद्बुद्धिं विचाल्य पुनर्द्रव्यत्याचार्यः।

ननु ब्रह्मणः स्वल्प रूपमिति कथयन् गुरुः किं तस्य ब्रह्मणः स्वल्प महदित्येवरूपेण बहूनि रूपाण्युररीकरोति ? तत्रोच्यते— ब्रह्मणोऽंशेषाणि रूपाणि श्रुतौ निषिध्यन्ते—‘अशब्दमस्पर्शमरूपमव्यय-मि’त्यादिना ‘अस्थूलमनण्वह, स्वमदीर्घ’मित्यादिना च।

ननु ब्रह्मणस्तर्हि स्वरूपमेव नास्ति किमिति चेदुच्यते—येन विशेषेण ब्रह्मणो निरूपणं भवेत्तदेव ब्रह्मणः स्वरूपमिति। चैतन्यमेव ब्रह्मणः स्वरूपमिति स्यात्, न खलु तत् कस्यापि धर्मो भवितुमर्हति। क्षित्यादीनां धर्मश्चैतन्यमिति चार्वाकेणापि नोरीक्रियते। क्षित्यादि-संहतस्य शरीरस्य चैतन्यमिति ब्रूयादपि चार्वाको मृतेषु व्यभिचारं पश्यन् लज्जते। न खल्विन्द्रियाणामपि धर्मश्चैतन्यमिति वक्तुं पायंते, तथा सतीन्द्रियविशेषोपघाते चैतन्यलोपात्तत्स्मृतिरपि न स्यात्। नापि मनसो धर्मश्चैतन्यम्, मनसोऽणुत्वे मनोधर्मस्य चैतन्यस्यापि मनोवदप्रत्यक्षत्व दुर्निवारम्। मनसो विभुत्वे सदैव सर्वज्ञानं, शरीर-परिमाणत्वे च ज्ञानयौगण्ड्यं प्रसज्येतेति न मनश्चैतन्यधर्मकम्। आत्मनो धर्मश्चैतन्यमित्युच्यमान आत्मनश्चैतन्यस्वरूपत्वभावात् परप्रकाश्यत्वादात्मविषयकं सशयो विपर्यासो वा स्यादेव। दृश्यते च—न हि कश्चिदत्र सन्दिग्धेऽहं वा नाहं वेति, न च विपर्यस्यति नाहमेवेति। अत आत्मनश्चैतन्यस्वरूपत्वमेव सिद्धान्तः।

एतादृशस्यात्मनश्चैतन्यस्वरूपस्योपाधिवशाद् बहुरूपत्वेन ग्रहणं भवति । उपाधिविकारादात्मनोऽपि त्रिकार इति च मन्यतेऽस्माभिः । एकस्यानन्तस्याकाशस्योपाधिवशाद् गृहाकाशः, पटाकाशः, घटाकाशः इत्याकारका भेदा दृश्यन्ते, घटनाशाच्च घटाकाशनीति इति च व्यवहियते तथैवात्मनो नित्यत्वेऽप्युपाधिवशादनित्यत्वभ्रमः । उपाधयश्चात्मनो-
ऽध्यात्माधिदेवतादिभेदेन बहवो दृश्यन्ते । आत्मानं देहमधिकृत्य भोक्तृतया वर्तमानस्यात्मत्वेन ग्रहणमौपाधिकमेव । आत्मनो ब्रह्मणो वा तदौपाधिकं स्वरूपं स्वल्पमेव । एवञ्च देवतान्यादित्यादीन्यधिकृत्य विद्यमानस्य ब्रह्मत्वेन ज्ञानमौपाधिकमिति ब्रह्मणस्तदपि रूपं स्वल्पमेव । वस्तुतस्तु ब्रह्म सर्वोपाधिविनिर्मुक्तं शान्तमनन्तमेकमद्वैतं भूमाख्यं नित्यमित्येतत् स्वरूपं शिष्येण नोपलब्धम् । अत आहाचार्यः—‘मीमांस्यमेव ते’, अधुनापि भवता ब्रह्म विचारणीयमिति ।

ततो रहसि स्थितः सन् ब्रह्मस्वरूपमनुभूय, यद्वेद्यं तदनित्यमिति ब्रह्मणो वेद्यत्वेऽनित्यत्वमापनेदिति तर्कनो विचार्य च प्राह शिष्यः—मन्ये विदितम्, अधुना ब्रह्म मया विदितमिति चिन्तयामि । परन्तु मया ब्रह्म मुष्टुं विदितमिति निश्चयो नाधुना प्रकटीक्रियते । वस्तुतो ब्रह्म विदितं येन न तेन विदितमित्युच्यते ब्रह्मणोऽवाङ्मनसगोचरत्वात् ॥ तथापि सर्वथाऽवचने गोपालवदप्रतिभानमेव मा जनैरमानीति विदितमविदितञ्चोभयमेवाह—मन्ये विदितम् । ब्रह्मविषयकाज्ञानसंशय-
राहित्यसूचनार्थं विदितमिति । ब्रह्मणोऽवेद्यत्वादविदितमिति च ॥ अत्रैवं शिष्यस्य विचारे प्रत्ययत्रयसङ्गतिरिति वाक्यभाष्ये दर्शितम् ॥ यदागमेन प्रतिपादितं तदेवाचार्येणोपदिष्टं तदेव चाधुनानुभूतमिति त्रितयस्य सवादाद् विद्या सुपरिनिष्ठिता जाता । सुपरिनिष्ठितैव विद्या सफला भवतीति श्यायोऽप्यत्र भङ्ग्या प्रदर्शितो वेदितव्य इत्यलं प्रपञ्चितेन ॥

Expositio—It has earlier been said in m. 1. 3 that Brahman is other than evasible and also other than adoptable (अहेयानुपादेय) i. e. Brahman is the own Self

of everybody. The student thinks that he knows Brahman very well as he knows himself without any doubt or error. The teacher cautions against this specious knowledge of the pupil inasmuch as a knowledge requires a known (ज्ञेय) different from the knower (ज्ञाता). Fire, competent enough for consuming a combustible article, cannot consume itself ; so also the knower fails to know himself.

The pupil has not given vent to his feeling that he knows Brahman well. But the teacher by virtue of his experience and insight presumes that the pupil is in the wrong. Even Virocana, the king of the demons, won a faulty knowledge of Brahman, although he had the fortune of being instructed by Prajāpati. Indra, the king of the gods, comprehended Brahman only on the fourth occasion ! So it is quite natural that this student will have a wrong impression. That is why he says that to know Brahman well is to know Him a little. Brahman is without any attribute and possesses no form. To know Brahman as attributeless and formless is the only way in which we may know Him. As the endless sky is sometimes mistakenly known as being determined by the jar or by the house so also Brahman is understood as having the form of a human being or of a god. But in fact all these forms are unreal. It would be a sad commentary if the eternal limitless Brahman is understood as transient and limited entity as these. The teacher asks

the student to ponder seriously over this issue. The obedient and respectful pupil acts accordingly and realises this Supreme Entity. He comes before the teacher and speaks with the calmness of an enlightened person that *he thinks* that he knows Brahman.

NOTES

The first and the second khaṇḍas of this Upaniṣad dwell upon Brahman, the Absolute. The third and the fourth Khaṇḍas deal with Brahman, who is endowed with immense powers (i. e. Īśvara). It is significant that only Brahman, the Absolute, i. e. the main purport of the Upaniṣad, is propounded in verse, the only exception being this mantra.

Max Müller holds—"In order to obtain a verse, we must leave out the words त्वं यदस्य देवेष्वथ नु मीमांस्यमेव. They were probably inserted, as an excuse for the third khaṇḍa treating of the relation of Brahman to the Devas. There is considerable variety in the text, as handed down in the Sāmaveda and in the Atharvaveda, which shows that it has been tampered with."

There is a wide gulf of difference in the interpretations proposed by the various commentators, oriental and occidental. The reading also varies in the edition of

Hanns Oertel, who puts an *avagraha* after मन्ये¹. This shows that the words should be separated as मन्ये+अविदितम्, which is completely new and none of the commentators, we think, has explained in this way. Oertel translates this passage as—“.....Now then I think what is *unknown* is to be pondered upon by thee.” He also remarks in the Notes—“Both S’aṅkara and the Kṣudravivaraṇa place a period after *eva te* and take *manye viditam* (so, without *avagraha*, all edd.) as a remark of the student, which is harsh and unnecessary ; by reading *aviditam* we obtain a fit transition to what follows. The AV. recension differs considerably here, and begins the second paragraph with *viditam*.” Also cf. “The words मन्ये विदितम्...are taken by Madhva as part of the next verse.”—BDB. We do not mention the difference in reading in D. because his arrangement and readings of mantras seem to be quite strange.

Ś. and his followers think that मन्ये विदितम् is the answer of the student. The same is the opinion of the dualists as PRR. and PMD. But UB. thinks that only the word विदितम् is said by the pupil. Śyāmalāla Gṛsvāmin, however, changes the sequence. He holds that the pupil first says that he thinks he has understood

1. This *avagraha* has escaped the notice of Rāma Deva who has transcribed JUB in Devanāgarī script, and it is difficult to understand why many learned editors have neglected this *varia lectio*.

Brahman. Then the teacher says that from this utterance it transpires that to him (pupil) Brahman still remains to be mooted. (cf. आचार्यसकाशमुपगम्योवाच 'अहं मन्ये इदानीं ब्रह्म विदितमिति' । तच्छ्रुत्वाचार्य आह—अथ नु तस्मादहं ते तव विदितमद्यापि मीमांस्य विचार्यमेव मन्ये ।—K. U. published by Calcutta Theosophical Society). A similar interpretation has been suggested by Hume—"I think that what is 'known' by you is [still] to be *pondered upon* indeed."—P. 336, f. n. 3.

दहरम्—In Vedic language bh, dh and sometimes dh change into h. So dabhram may be the earlier form and dahram may be a subsequent one. Then by anaptyxis the form daharam may come into being. But Max Muller holds the opposite view—"Daharam for dabhram may be the older reading, as synzeisis (? synzesis) occurs again and again in the Upaniṣads." - SBE. vol. I. The word dahara is supported by Ch. U. 8. 1. 1. and dahra, by Mahān. U. 10. 7.

वेत्थ—विद् + लट्, सिप्, alt. form वेत्सि. The root विद्, alternatively takes the perfect endings in present tense. Cf. विदो लटो वा (Pāṇ. 3.4.33). But the philologists will explain it as "an unreduplicated perfect with present meaning." Cf. VGS P.154. Our tradition admits the irregularity in form but modernists admit it in meaning.

✓ **मीमांस्यम्**—मीमांसा + यत्. The word मीमांसा is derived from the root मान् and the desiderative suffix सन् is added in the sense of a discussion (विचार). cf. Pān. 3.1.6

and the Vārttika मानेजिज्ञासायाम् under that sūtra. The word जिज्ञासा should be understood in the sense of a discussion. cf. “जिज्ञासाशब्देन जिज्ञासाप्रयोज्यो विचारो लक्ष्यते” (बालमनोरमा).

Weber observes—“The verb ‘mīmāṃs’ and resp. the noun ‘mīmāṃsā’ is frequently used in the Śāta. Brāhmana and it appears to have been, besides the Upaniṣad, the oldest among the names which at a later time denoted philosophical enquiry as none of the others viz. Tarka, Yoga and Sāṅkhya occur in the Śāta. Brāhmana...” (Cf. Weber’s Indische Studien, vol. ii, P. 184)

आहं मन्ये सुवेदेति नो न वेदेति वेद च ।

यो नस्तद् वेद तद् वेद नो न वेदेति वेद च ॥२॥

Eng. Tran.—I do not think I know (Brahman) well ; nor is it that I do not know. (But) I know indeed (and also do not know). He who among us understands this (i. e. the meaning of) ‘nor is it that I do not know, (but) I know indeed’, knows Him (Brahman).

* *Paraphrase*—आहं [ब्रह्म] सुवेद (सुष्ठु जानामि) इति न मन्ये (न चिन्तयामि, ब्रह्मण आत्मस्वरूपत्वेन वेद्यवेदितृभेदाभावात्), न वेद इति नो (आत्मनः स्वप्रकाशत्वात्, आत्मविषये च कदापि कस्यापि संशयविपर्ययादर्शनात्) [किन्तु] वेद च (जानाम्यपि, चकारेण न वेद चेत्यर्थ आयातः ; ब्रह्म न ज्ञेयमिति न जानामि ब्रह्म, ब्रह्म प्रकाशमानमिति जानाम्यपि ब्रह्म । अतो न विरोधः) । नः (अस्माकं

मध्ये) यः (शिष्यः) तत् 'नो न वेदेति वेद च' [इति वाक्यम्]
वेद (जानाति) [स एव] तत् (ब्रह्म) वेद (जानाति) ।

Padabhāṣyam—कथमिति ? शृणु—**नाहं मन्ये सुवेदेति**
नैवाहं मन्ये सुवेदं ब्रह्मेति । नेव तर्हि विदितं त्वया
ब्रह्मेत्यक्त आह—नो न वेदेति वेद च । वेद चेति चशब्दान्न
वेद च ।

ननु विप्रतिपिद्धं नाहं मन्ये सुवेदेति, नो न वेदेति, वेद
चेति । यदि न मन्यसे सुवेदेति, कथं मन्यसे वेद चेति ?
अथ मन्यसे वेदेवेति, कथं न मन्यसे सुवेदेति ? एकवस्तु
येन ज्ञायते, तेनैव तदेव वस्तु न सुविज्ञायत इति विप्रतिपिद्धं
संशयविपर्ययौ वर्जयित्वा । न च ब्रह्म संशयितत्वेन ज्ञेयं
विपरीतत्वेन वेति नियन्तुं शक्यम् । संशयविपर्ययौ हि
सर्वत्रानर्थकरत्वेनैव प्रसिद्धौ ।

एवमाचार्येण विचार्यमानोऽपि शिष्यो न विचचाल,
“अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि” इत्याचार्योक्तागम-
सम्प्रदायबलादुपपत्त्यनुभवबलाच्च, जगर्जं च ब्रह्मविद्यायां
दृढनिश्चयतां दर्शयन्नात्मनः । ✓ कथमित्युच्यते—**यो यः**
कश्चिद् नः अस्माकं सब्रह्मचारिणां मध्ये तत् मनुक्तं वचनं
तत्त्वतो वेदं, स तद् ब्रह्म वेदं । किं पुनस्तद्वचनमित्यत आह—
नो न वेदेति वेद च इति । यदेव “अन्यदेव तद्विदितादथो
अविदितादधि” इत्युक्तम्, तदेव वस्त्वनुमानानुभवाभ्यां
संयोज्य निश्चितं वाक्यान्तरेण ‘नो न वेदेति वेद च’ इत्यवोच-

दाचार्यबुद्धिसंवादार्थम्, मन्दबुद्धिग्रहणव्यपोहार्थं च । तथा च गर्जितमुपपन्नं भवति 'यो नस्तद्वेद तद्वेद' इति ॥२॥ ✓

Vākyaabhāṣyam—परिनिष्ठितं सफलं विज्ञानं प्रतिजानीत आचार्यात्मनिश्चययोस्तुल्यतायै । यस्माद्धेतुमाह—नाह मन्ये सुवेदेति ।

अहेत्यवधारणार्थो निपातो नैव मन्य इत्येतत् । यावदपरिनिष्ठितं विज्ञानं तावत्सुवेदं सुष्ठु वेदाहं ब्रूहेति विपरीतो मम निश्चय आसीत् । सोऽपजगाम भवद्भिर्विचालितस्य यथोक्तार्थमीमांसाफलभूतात् स्वात्मब्रह्मत्वनिश्चयरूपात् सम्यक्प्रत्ययाद्विरुद्धत्वात् । अतो नाह मन्ये सुवेदेति । यस्माच्च तन्नैव न वेदेति मन्य इत्यनुवर्तते, अविदितब्रह्मप्रतिषेधात् । कथं तर्हि मन्यस इत्युक्त आह—वेद च । चण्वाद्देद च न वेद चेत्यभिप्रायः । विदिताविदिताभ्यामन्यत्वाद्ब्रह्मणः । तस्मान्मया विदितं ब्रूहेति मन्य इति वाक्यार्थः ।

अथवा वेद चेति नित्यविज्ञानब्रह्मस्वरूपतया नो न वेद, वेदैव चाहं स्वरूपविक्रियाभावात् । विशेषविज्ञानं च पराध्यस्त न स्वत इति परमार्थतो न च वेदेति ।

'यो नस्तद्वेद तद्वेद' इति पक्षान्तरनिरासार्थमात्मनाय उक्तार्थानुवादात् । यो नोऽस्माकं मध्ये स एव तद् ब्रह्म वेद नान्यः । उपास्यब्रह्मवित्त्वादतोऽन्यस्य यथाहं वेदेति । वेद चेति पक्षान्तरे ब्रह्मवित्त्वं निरस्यते । कुतोऽयमर्थोऽवसीयत इत्युच्यत उक्तानुवादात् । उक्तं ह्यनुवदति नो वेदेति वेद चेति ॥२॥

Vivaraṇam—ब्रह्मणो वेद्यत्वप्रसङ्गाद् ब्रह्म सुवेदेति न शक्यं वक्तुं तथा च ब्रह्म नित्यविज्ञानस्वरूपमिति ज्ञाने सति ब्रह्म न वेदेत्यपि न वक्तव्यम् । अत आह शिष्यः—‘मन्ये विदितमि’ति ।

एतमेवार्थं पूर्वमन्त्रोक्तमत्र विशेषेण स्फोरयति—“नो न वेदेति वेद चे” त्यनेन । अस्यार्थः—न वेद इति नो, किन्तु वेद च । चकारेण न वेद चेत्यर्थोऽपि जायत इति भाष्यकारः ।

आह तदानीमाचार्यः—किं भवतः सशयो विद्यते येन ‘वेद न वेदे’-त्येवरूपेण विरुद्ध भाषमे ? सशयविपर्ययो ह्यनर्थकारकाविति कृतं भवतस्नादृशेन ज्ञानेन ।

एवमाचार्येण विचार्यमानोऽपि शिष्यः स्वप्रत्ययेऽध्यवसायाद् दाढ्येन गर्जन्नाह—नाह सशयिनः किन्तु ब्रह्म विज्ञानं खल्वेवमेव वदेत् । य खल्वस्माः ब्रह्मचारिणः मध्ये मदुक्तस्यैतस्य सशयसदृशस्य वाक्यस्यार्थं याथार्थ्येन जानाति स एव ब्रह्म वेदः, नान्यः ।

ननु कथं नामैव सशयवद्वाक्योपन्यास इति चेदुच्यते—यद् वेद्यं तदनित्यमिति व्याप्नेर्ब्रह्मणो वेद्यत्वेऽनित्यत्वप्रसङ्ग इति विज्ञाय ‘ब्रह्म वेदे’ति नोऽतः शिष्येण । न वेदेत्युक्ते शिष्यो मन्दबुद्धिरिति प्रतीयेत, तन्मा भूतिरिति ‘वेद चे’ति कथितम् । अपि च, अन्यदेव तद्विदितादित्याद्यागमस्यान्तार्योपदेशस्य शिष्यानुभवस्य चेति त्रिनयस्य सवादद्योतनार्थं वेद चेति कथनं सर्वथाऽद्रुष्टमेव । अपि च, यद्विपर्ययकमज्ञानं संशयो वा तन्न वेदेत्युच्यते । ब्रह्मविपर्ययकं त्वज्ञानं संशयो वा नास्तीति कथं शिष्यः केवलं ‘न वेदे’ति वदेदिति हेतोर्वेदे चे’त्यपि प्राह ।

वाक्यभाष्ये ‘वेद चे’त्यस्य पदभाष्योक्तं व्याख्यानं प्रदर्शयन्त्यदपि विवरणं ‘प्रदत्तम्’ । तथा हि—‘नो न वेद वेदैर्वाहम्’ । तत्र हेतुः—यद्यहमनित्यविज्ञानस्वरूपः स्यां तदा विज्ञानस्य प्रागभावप्रध्वंसाभावाद् बुद्धिगोचरौ स्याताम् । तन्न दृश्यत इति नित्यविज्ञानस्वरूप एवाहमिति वेदैव । यदि च वेदनं मम विक्रियेत्युच्येत तदप्यसङ्गतं,

विकारस्य कादाचित्कत्वात्, कस्मिंश्चन काले स्यादेवं प्रत्ययः—
अहं पूर्वं नासमधुनैवास्मीति । न तदस्तीति शिष्येणावधारणं
क्रियते—वेद च । तत्रैवान्यदपि व्याख्यानमस्ति—यः खलु संशयतुल्य-
स्यंतादृशस्य वाक्यस्यार्थमवबोद्धुं शक्नुयात् स एव पर ब्रह्म वेद, अन्ये
तूपास्यब्रह्मविद एवेति सर्वमेवाह जाने ।

शङ्करानन्दस्तु—‘न सुवेदे’त्यनेन ब्रह्मणो दुर्बोध्यत्वम्, ‘नो न
वेदे’त्यनेन शास्त्रैकगम्यत्वम्, ‘वेदे’त्यनेन संशयराहित्यं, ‘च’कारेण साक्षात्-
कारमभिदधौ । द्वितीयार्धस्थस्य ‘नो न वेदेति वेद चे’त्यस्य
व्याख्यायामाह—चकारेण ‘इति’शब्दस्य ‘नो’शब्दस्य चानुवृत्त्या ‘न
वेदेति नो, वेदेति नो’ इति फलितार्थः ।

नारायणस्तु—एवकारार्थश्चकार इत्युवाच । अपि च ‘नो न
वेदेति वेद चे’त्यस्याशङ्कित विरोध परिजिहीर्षन्नाह—जानामीत्यनेन
ब्रह्मणो वृत्तिव्याप्यत्व बोद्धव्यम्, न जानामीत्यनेन फलाव्याप्यत्व-
मवगन्तव्यमिति ।¹

पदभाष्ये ‘नाह मन्ये’ इति पाठोऽस्ति, वाक्यभाष्ये तु ‘नाह मन्ये’
इति पाठस्तत्र चायं भेदः खलु शाखाभेदादेवेति मन्तव्यम् ।
अहेच्यवधारणार्थो निपातः । पाठयोर्भेदेऽपि न मन्त्रतात्पर्यं भेदः ।

¹ वस्तुतस्तथा तत्स्थितस्य घटस्य चानुपेयं यथा वस्तुस्यावरणस्यापगमोऽपे-
क्षितस्तथा घटस्य जडत्वात् प्रकाशोऽप्यपेक्षितः किन्तु प्रकाशस्वरूपस्य प्रदीपस्य
केनचन वस्तुनावरणे सति केवलमावरणापगमादन्यस्य कस्यचन प्रकाशस्या-
पेक्ष्यशक्तिरपि चाक्षुषं ज्ञानं जायते । तत्र घटचाक्षुषं तैजसस्यान्तःकरणस्य
घटाकाराकारितस्य वृत्तिरित्याख्या । वृत्त्याऽवरणभङ्गो भवति, वृत्तिप्रतिबिम्बित-
चैतन्येन च प्रकाशः फलं जायत इति तत्र च घटचाक्षुषं वृत्तिव्याप्यत्वं
फलव्याप्यत्वञ्चोभयमपेक्षितम् । ब्रह्मापरीक्ष्यं तु ब्रह्मणः स्वप्रकाशस्य फलव्याप्यत्वं
नापेक्षितम्, किन्तु ब्रह्मणोचरावरणनाशापेक्षणात् केवलं वृत्तिव्याप्यत्वमेव सफलम् ।
तदेव वृत्तिव्याप्यत्वमुक्तमव मन्ये ब्रह्म जानामीत्यनेन, फलाव्याप्यत्वञ्चोक्तं ब्रह्म न
जानामीत्यनेनेत्यहं तदहस्यमनुसन्धेयम् ।

पदवाक्योभयभाष्यानुसारी टीकाकृन्नारायणोऽत्र 'नाहे'तिपाठं स्वीचकार ।
उपनिषद्ब्रह्मयोगीन्द्रोऽपि 'नाहे'ति पाठं समाश्रितवान् ॥२॥

Exposition—The student hesitates to say that he knows Brahman because Brahman is unknowable (अवेद्य). That which is knowable is also transient. But self-conscious Brahman cannot remain unrevealed to anybody. That is why the pupil says that he thinks that he does not know Brahman well and in the same breath he has to declare on pain of being misunderstood that he also knows Brahman and is not totally ignorant as the laity. As regards ordinary objects such contradictory statements certainly prove the dubious character of knowledge but this is the only way in which a student can express himself aptly on Brahman. So the student again lays special stress upon his words and observes that anybody who understands his words, really knows Brahman.

NOTES

नो—See m. 1.3.

वद—विद् लट् मिप्, alt. form वेद्मि. Pāṇini has alternatively prescribed in Present tense of 'vid' all the nine endings of Perfect tense by the rule विदो लटो वा, (Pāṇ. 3.4.83). But the philologists consider these forms to be of Perfect tense, only without the normal reduplication. cf. VG. P. 356, f.n. 12. The students should also note the various forms of the root 'vid', belonging to the different class (गण)—विद् (अद्वादि) to know—वेत्ति, वेद ;

विद् (रुधादि) to consider—विन्ते ; विद् (दिवादि) to exist—विद्यते ; विद् (तुदादि) to gain—विन्दति, विन्दते cf. सत्तायां विद्यते, ज्ञाने वेत्ति, विन्ते विचारणे । विन्दते विन्दति प्राप्तौ, श्यन्-लुक्-श्नम्-शेष्विदं क्रमात् ॥ (सिद्धान्तकौमुदी २५७१ सूत्र)

नाहम्—न+अहम्. In ŚVB. the reading is नाह. Due to this variation in reading in the two bhāṣyas, some are eager to establish that these bhāṣyas do not come from a single pen. The variation may owe its genesis to the different branches of the Sāma Veda to which this Upaniṣad belongs. Patañjali has mentioned one thousand branches of this Veda and unfortunately most of them are perhaps irretrievably lost. We may note the difference in reading in Īsopaniṣad belonging to Kāṇva and Mādhyandina recensions. Ś. may follow two recensions for the two bhāṣyas of K. U.

Most of the commentators accept the reading नाहम् and accordingly we have chosen that. But N. and UB. have interpreted this mantra as नाह. अह् is an emphasizing particle meaning 'just, indeed, certainly etc.' Thus there is no appreciable digression in meaning for this difference in reading.

नो न वेदेति वेद च—It is not that the pupil does not know Brahman, but he knows also. This 'also' (च) is interpreted in S'PB. as a conjunctive of 'I also do not know' (न वेद च). This statement of the pupil has a semblance of a doubtful judgment, which it is actually not. The student has no other alternative but to say so as regards an

unknowable entity like Brahman. This peculiar nature of Brahman has made him commit in this way.

ŚVB. has, in one of the interpretations, held the word 'च' as an emphasizing particle. The student knows without the least doubt that eternal consciousness (नित्यविज्ञान) is his nature. Had it not been so, he would have felt, at least for a single moment, the absence of consciousness in him. This is never felt and so consciousness must be his nature.

ŚN. suggests that the word 'च' signifies that the words इति and नो should be construed again with वेद i. e. we should read as न वेद इति नो, वेद इति नो. This means—It is not that I do not know and also it is not that I know. (cf. नो न वेदेति वेद च—न जानामीति न, जानामीत्यपि न । चकार इति-नो-कार्योरनुवृत्त्यर्थः—ŚN¹.)

यस्यामतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः ।

अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम् ॥३॥

Eng. Tran.—He who has the conviction that he does not know (Brahman), knows It. He who has the conviction that he knows (Brahman), knows It not. Those who properly know (Brahman), think that, they

¹ ŚN. also seeks to offer a solution to these apparent contradictions by holding—“न सुवेदेत्यनेन ब्रह्मणोऽतिदोषो धत्वं दर्शितम् । नो न वेदेत्यनेन शारवकेयत्वमुक्तम् । वेदेत्यनेन संशयादिराहित्यमुक्तम् । चकारिण सर्वभेदभक्तः साक्षात्कार उक्तः ।” See *Vivaraṇam* for the implication of this passage.

do not know ; those who do not know properly, think they know.

Paraphrase—यस्य (ब्रह्मविदः) [ब्रह्म] अमतम् (अविदितमिति निश्चयः) तस्य [ब्रह्म] मतम् (सम्यग् ज्ञातम्) । यस्य [ब्रह्म] मतम् (ज्ञातमिति निश्चयः) सः न [ब्रह्म] वेद (विजानाति) । विजानताम् (सम्यग्दर्शिनाम्) [ब्रह्म] अविज्ञातम् (न विज्ञातमित्यभिप्रायः), अविजानताम् (असम्यग्ज्ञानवताम्) [ब्रह्म] विज्ञातम् (विदितमित्यभिप्रायः) ।

Padabhāṣyam—शिष्याचार्यसंवादात्प्रतिनिवृत्य स्वेन रूपेण श्रुतिः समस्तसंवादनिर्वृत्तमर्थमेव बोधयति—यस्यामतमित्यादिना ।

यस्य ब्रह्मविदः अमतम् अविज्ञातमविदितं ब्रह्मेति मतमभिप्रायो निश्चयः, तस्य मतं ज्ञातं सम्यग्ब्रह्मेत्यभिप्रायः । यस्य पुनः मतं ज्ञातं विदितं मया ब्रह्मेति निश्चयः, न वेद एव सः—न ब्रह्म विजानाति सः ।

विद्वद्विदुषोर्यथोक्तौ पक्षावधारयति—अविज्ञातं विजानतामिति, अविज्ञातम् अमतमविदितमेव ब्रह्म विजानतां सम्यग्विदितवतामित्येतत् । विज्ञातं विदितं ब्रह्म अविज्ञानताम्, असम्यग्दर्शिनाम्, इन्द्रियमनोबुद्धिष्वेवात्मदर्शिनामित्यर्थः ; न त्वत्यन्तमेवाव्युत्पन्नबुद्धीनाम् । न हि तेषां 'विज्ञात'मस्माभिर्ब्रह्मेति मतिर्भवति । इन्द्रियमनोबुद्ध्युपाधिष्वेवात्मदर्शिनां तु ब्रह्मोपाधिविवेकानुपगम्भात्, बुद्ध्याद्युपाधेश्च विज्ञातत्वाद् विदितं ब्रह्मेत्युपपद्यते भ्रान्तिरित्यतोऽसम्यग्दर्शनं

पूर्वपक्षत्वेनोपन्यस्यते—विज्ञातमविजानतामिति । अथवा
हेत्वर्थ¹ उत्तरार्धोऽविज्ञातमित्यादिः ॥३॥

Vākyaabhāṣyam—यस्यामतमिति श्रौतमाख्यायिकार्थोप-
संहारार्थम् । शिष्याचार्योक्तिप्रत्युक्तिलक्षणयाऽनुभवयुक्ति-
प्रधानं याख्यायिकया योऽर्थः सिद्धः स श्रौतेन वचनेनागमप्रधानेन
निगमनस्थानीयेन संक्षेपत उच्यते । यदुक्तं विदितादन्यद्वागा-
दीनामगोचरत्वात्, मीमांसितं चानुभवोपपत्तिभ्यां ब्रह्म तत्तथैव
ज्ञातव्यम् । कस्मात् ? यस्यामतं यस्य विविदिपा-
प्रयुक्तप्रवृत्तस्य साधकस्यामतमविज्ञातमविदितं ब्रह्मेत्यात्म-
तत्त्वनिश्चयफलावसानावबोधतया विविदिपा निवृत्तेत्यभि-
प्रायः; तस्य मतं ज्ञातम् । तेन विदितं ब्रह्म येनाविषयत्वेना-
त्मत्वेन प्रतिबुद्धमित्यर्थः । स सम्यग्दर्शी यस्य विज्ञानानन्तर-
मेव ब्रह्मात्मभावस्यावसितत्वात् सर्वतः कार्याभावः, विपर्ययेण
मिथ्याज्ञानो भवति । कथम् ? मतं विदितं ज्ञातं मया
ब्रह्मेति यस्य विज्ञानं स मिथ्यादर्शी विपरीतविज्ञानो विदिता-
दन्यत्वाद् ब्रह्मणो न वेद स न विजानाति । ततश्च सिद्धमवै-
दिकस्य विज्ञानस्य मिथ्यात्वम्, अब्रह्मविषयतया निन्दितत्वात् ।
तथा कपिलकणभुगादिसमयस्यापि विदितब्रह्मविषयत्वादन-
वस्थिततर्कजन्यत्वाद्विविदिपानिवृत्तेश्च मिथ्यात्वमिति । स्मृतेश्च
“या वेदबाह्याः स्मृतयो याश्च काश्च कुदृष्टयः । सर्वास्ता

¹ लोके शुक्लादितत्त्वं विजानतां यतोऽध्यस्तं कृप्याद्यविज्ञातं भवति ।
अजानतामेव त्वध्यस्तं विज्ञातं भवतीति प्रसिद्धम् । तस्य ब्रह्मणि ज्ञेयत्वस्याध्य-
स्तत्वादेव तत्त्वविदो न ज्ञातं ब्रह्म पश्यन्तीत्यर्थः ।—AG.

निष्फलाः प्रोक्तास्तमोनिष्ठा हि ताः स्मृताः' (मनु० १२।६५)
इति विपरीतमिथ्याज्ञानयोर्नष्टत्वादिति ।

अविज्ञातं विज्ञानतां विज्ञातमविज्ञानतामिति पूर्वहेतूक्तिरनुवादस्यानर्थक्यात् । अनुवादमात्रेऽनर्थकं वचनमिति पूर्वोक्तयोर्यस्यामतमित्यादिना ज्ञानाज्ञानयोर्हेत्वर्थत्वेनेदमुच्यते । अविज्ञातमविदितमात्मत्वेनाविषयतया ब्रह्म विज्ञानतां यस्मात् तस्मात्तदेव ज्ञानम् । यत्तेषां विज्ञातं विदितं व्यक्तमेव बुद्ध्यादिविषयं ब्रह्माविज्ञानतां विदिताविदितव्यावृत्तमात्मभूत नित्यविज्ञानस्वरूपमात्मस्थमविक्रियममृतमजरमभयमनन्यत्वादविषयमित्येवमविज्ञानतां बुद्ध्यादिविषयात्मतयैव नित्यं विज्ञातं ब्रह्म । तस्माद्विदिताविदितव्यक्ताव्यक्तधर्माध्यारोपेण कार्यकारणभावेन सविकल्पमयथार्थविषयत्वात् । शुक्तिकादौ रजताद्युधारोपणज्ञानवन्मिथ्याज्ञानं तेषाम् ॥३॥

Vivaraṇam—गुरुशिष्यसंवादमाश्रित्य यदुक्तमिदं पूर्वं तत्र युक्तेरनुभवस्य च प्राधान्यं दृष्टम् । स्वमतमवादाय गुरुणैकत्रागमोऽप्युद्धृतोऽन्यदेव तद्विदितादित्यादिना । भवतु इत आरभ्य श्रुतिस्वस्वरूपेणैवोपदिशति, न तु प्रश्नप्रतिवचनरूपेण ।

ब्रह्मातमिति यस्य निश्चयो तस्यैव वस्तुतो ब्रह्म ज्ञातमिति बोद्धव्यम् । यस्य पुनर्ब्रह्म विदितमिति निश्चयो नासौ ब्रह्म सम्यग् वेद । नन्वत्र विरोध एवेति चेत्तत्रोच्यते—न खलु कथमप्यत्र विरोधः । तदेव द्रढयितुमाह—अविज्ञातमित्यादि । सम्यग्ज्ञानवता हि ब्रह्माविज्ञातमिति बुद्धिरसम्यग्दर्शिता तु ब्रह्म विज्ञातमिति बुद्धिः ।

ननु कथं नामैतयोः पक्षयोरविरोधः स्यादिति प्रश्ने समाधीयते—यथैकस्य महाकाशस्य घटाद्युपाधिनोपहितत्वे घटाकाशः पटाकाश इत्येवं सोपाधिकज्ञानं भ्रम एव तथैव निरुपाधिकस्यात्मनो ब्रह्मणो वा

शरीराद्युपाध्युपहितत्वं भ्रम एव । तथा चाहं कृशः स्थूः गौर
इत्यादिप्रतीतिभिः शरीरोपाधिकस्यात्मनो ग्रहणं भवति । अहमन्धो
बधिर इतीन्द्रियोपाधिकस्यात्मनो ग्रहणम् । एव च सङ्कल्पयामीति
मनस उपाधित्वम् । निश्चिनोमीति बुद्धेरुपाधित्वम् । यदि निरुपाधिक
आत्मा गृहीतः स्यात्तदा तदेव ज्ञानं यथार्थं स्यात् । कञ्चनोपाधि-
विशेषमेवाश्रित्य ये ब्रह्मं जानन्ति न ते सम्यग्दर्शिनः । वस्तुतस्तु
ब्रह्मज्ञानाय ज्ञानुरपेक्षायामात्मनि ज्ञातृत्वमध्यसितव्यं ब्रह्मणि च ज्ञेयत्वम् ।
तथा चात्मनि ब्रह्मणि वा ज्ञातृत्वमुपाधि, ब्रह्मण्यात्मनि वा ज्ञेयत्व-
मुपाधिरिति निरुपाधिकस्यात्मनो ब्रह्मणो वा ज्ञानं दूरमपास्तम् । अतः
एवोक्तं श्रुतौ 'विज्ञातमविज्ञानताम्' इति । अत्राविज्ञानतामित्यनेन मूढा
न ज्ञेया यतस्तेषां 'ब्रह्म ज्ञातमिति' बुद्धिरेव नोदेति ।

ये पुनर्ब्रह्मणो निरुपाधिकत्वान्निरुपाधिकरूपेण च ज्ञानस्यासम्भवाद्
ब्रह्मं न विजानीमः इति विचारयन्ति ते खलु ब्रह्मस्वरूपं जानन्त्येव ।
अतः एवोक्तं—'अविज्ञातं विज्ञानतामिति ॥'

अत्र (द्वितीयार्धेन प्रथमार्धस्यावधारणं भवतीति न पौनरुक्त्यमित्येकं
व्याख्यातम् । पौनरुक्त्यनिरासायान्यच्च किञ्चन समाधानं दीयते ।
तथा चांक्षन् भाष्यकृद्भिः शङ्कराचार्यैः—'अथवा हेत्वर्थं उत्तरार्धं' ।
एतस्यार्थो विशदीकृत आनन्दगिरिणा—'विज्ञानतामधिष्ठानज्ञानवताम-
ध्यस्तमविज्ञातम् ।' यथा शुक्तौ रजताध्यासे शुक्तिरजतत्वज्ञाना रजतम-
ध्यस्तमविज्ञातमेव । अपि च, अधिष्ठानज्ञानरहितानामविज्ञानतामेव
रजतमध्यस्तं विज्ञातं भवति । एवमेव ब्रह्मणि ज्ञेयत्वमध्यस्तमिति
हेतोर्न खलु निरुपाधिकं ज्ञानस्वरूपं ब्रह्माधिष्ठानं विजानन्ति, तेषां
विज्ञानता, ज्ञेयत्वोपहितमध्यस्तं ब्रह्माविज्ञातम् । ये तु निरुपाधिकं
ज्ञेयत्वानुपहितं ब्रह्मं न जानन्ति तेषामविज्ञानता खलु ज्ञेयत्वोपहितमध्यस्तं
ब्रह्मं विज्ञातमेव ।)

वाक्यभाष्ये विरोधपरिहारार्थं व्याख्यानान्तरं दीयत इति
पदवाक्ययोर्भाष्ययोर्विरोध इति नाशङ्कनीयम्, व्याख्यानान्तरप्रदर्शनमात्रेण

विरोधासिद्धेः। तथा हि तत्र प्रदत्तं व्याख्यानम्—आत्मैव ब्रह्मेति विजानतामात्मातिरिक्तमन्तव्याभावाद् विविदिषाहानेर्ब्रह्म न पुनर्विदितं किन्तु ब्रह्मामतम्। तादृशस्यैव पुरुषस्य ब्रह्म मतम्। यस्य तु ब्रह्म मतं विदितमिति ज्ञानं न तस्य ब्रह्म मतं, ब्रह्मणो विदितभिन्नत्वात्। तच्चान्यदेव विदितादित्यादिनोक्तम्। ब्रह्मण आत्मस्वरूपत्वान्नेन्द्रियादिविषयत्वमिति ये विजानन्ति तादृशानां विजानतां ब्रह्माविज्ञातमिति प्रतीतिः। इन्द्रियाद्यविषयत्वं ब्रह्मण इति ये न विजानन्ति तेषामविजानतां ब्रह्म विज्ञातमिति प्रतीतिः। अविषयस्य ब्रह्मणोऽविषयतया प्रतीतिः सम्यग्ज्ञानम्, विषयतया प्रतीतिश्चासमीचीनेत्यवधेयम् ॥३॥

Exposition—So long the Upaniṣad was presented in the form of a catechism. That is why reason was found to have taken a prominent role there. But henceforth the Upaniṣad is instructing independently.

.. Brahman cannot be easily understood and It is full of apparent contradictions. But if one delves deep into the niceties, one will find a perfect synthesis. Those who are sure that they cannot know Brahman, really know Brahman. Those who are sure about their knowledge of Brahman, really lack in Its knowledge. It may seem contradictory, which it is not. For emphasis' sake the idea is repeated as—Those who really know, think that they do not know. Again, those who really do not know, think that they know.

Śaṅkarācārya has unravelled the mystery in order to give a logical solution to these apparent contradictions. Brahman or Self is undetermined but generally we comprehend Self as being determined by body, senses,

mind etc. One who thinks, 'I am fat or black etc.', really cognizes Self as determined by body. Similarly to think that I am deaf etc. is to have cognition of the Self being determined by a sense-organ. With a view to knowing Self properly one has to know Self without any determinant. But to know Self is to know with at least one determinant viz. the attribute of being known (jñeyatva). Hence those who know Self as a known entity (jñeya) know It with a determinant (jñeyatva) and fail to know the real nature of Self. And those who know Self and think that this knowing of Self is not proper due to the existence of the determinant of being known, really know Self. This latter class possesses the minimum knowledge that Self cannot be *known* ; on the other hand, Self is knowledge *per se*, having no relation with knower and known.

NOTES

यस्य, तस्य, विजानताम्, अविजानताम्—The sixth case-ending in all these cases is in connexion with the rule क्तस्य च वर्तमाने (Pāṇ.2.3.67).

अमतम्, मतम्, अविज्ञातम्, विज्ञातम्—The suffix क्त is in present tense. cf. मतिबुद्धिपूजार्थेभ्यश्च (Pāṇ.3.2.188).

In this mantra there are two sets of apparently contradictory ideas :—

1. (a) यस्यामतं तस्य मतम् ।
- (b) मतं यस्य न वेद सः ।

2. (a) अविज्ञातं विजानताम् ।

(b) विज्ञातमविजानताम् ।

Each of the commentators grapples with the problem in his own way. The solution offered by Śaṅkarācārya in his Padabhāṣya has already been dealt with in the "Exposition." Now the other interpretations are being discussed—

I. *Vākyabhāṣya* 1 (a) — He who knows his own self-as Brahman has nothing else to know i. e. he stops knowing Brahman further (अमत्तम्). Verily this person has realised Brahman.

This implication of ŚVB. has nicely been put down in a concise form by AG. (विचार्यमाणे ब्रह्मण आत्मत्वेन पर्यवसानादतिरिक्तमन्तव्याभावादमतमित्यर्थः—AG. on ŚVB.)

1. (b) He who thinks that he knows Brahman, really does not know as it has already been pointed out in m 1.3 that Brahman is neither known nor unknown.

II. ŚN. 1 (a)—He who does not know Brahman as subject (knower) or object (known) of a knowledge, really knows Brahman because Brahman is knowledge itself. cf. यस्य ब्रह्म विदुषोऽनधिगतं कर्तृकर्मादिभावेन तस्य कर्तृ-कर्मादिभावानधिगतवतो मतमधिगतम्—ŚN.)

1 (b) He who knows Brahman as 'subject' or object of a knowledge, does not know Brahman because this will entail a difference between knowledge, knower and known. A monist will always discard all difference.

(cf. मतं कर्तृकर्मादिभावैनाधिगतं यस्य ब्रह्म विदुषो न वेद न जानाति स कर्तृकर्मादिभेदज्ञानवान्—SN.)

III. N. has copied from ŚVB. cf. यस्यामतमात्मतत्त्व-निश्चयफलावसानावबोधतया विविदिषा निवृत्ता तस्य मतं तेन ज्ञातम्—N.

IV. UB. 1 (a)—Similar to ŚPB.

1 (b)—He who thinks that he knows Brahman as known or unknown, fails to realise Brahman even after the lapse of innumerable years. (यस्य पुनरविदुषो विदितत्वेनाविदितत्वेन वा ज्ञातं मया ब्रह्मेति मतमभिप्रायो भवति सोऽयमविद्वान् कल्पकोटिशतैरपि न वेद..UB.) Here we find the echo of ŚPB. where Ś. adds एव after वेद. (cf. न वेदैव स न ब्रह्म विजानाति सः—ŚPB.)

V. BH. is concise and precise also in interpreting these two clauses. 1 (a)—यस्यामतं येन ज्ञेयतया ब्रह्म न निश्चितं तस्य मतं तेन स्वयंप्रकाशतया ब्रह्म ज्ञातम् । 1 (b)—यस्य मतं येन ज्ञेयतया ब्रह्म निश्चितं स न वेद । ज्ञानं हि ब्रह्म, न ज्ञेयमिति स्थितेः ।

VI. The dualists do not hold that Brahman is not capable of being known. So they explain यस्यामतम् etc. in a different way. They argue that Brahman is known indeed but Brahman is never known in Its entirety. Thus anybody thinking that he knows Brahman fully is incorrect and on the other hand one considering that one does not know Brahman to a nicety is correct. cf. यः परिच्छिन्नत्वेन ब्रह्म न मनुते स ब्रह्म मनुते यस्तु परिच्छिन्नत्वेन ब्रह्म मनुते स तु न जानातीत्यर्थः.....अज्ञातत्वादिवचनं कार्त्तुं स्येन- ज्ञाना

विषयत्वपरं न तु सर्वात्मना ज्ञानागोचरत्वपरमिति द्रष्टव्यम्—PRR.

Also. cf. P., PMD. and G.

I. ŚVB. 2 (a)—Those who understand that Brahman cannot be known by senses, think that they do not know Brahman. In fact they do know Brahman.

2 (b)—Those who do not know that Brahman is not known by senses, think that they know Brahman. In reality they lack in the knowledge of Brahman.

II. ŚN. 2(a)—Those who are aware of knowledge, knower and known, do not know Brahman because It is devoid of any difference of space, time and object. (cf. अविज्ञातमनधिगतं विजानतां विविधज्ञातृज्ञानज्ञेयादिबुद्धिमतां देशकाल-वस्तुपरिच्छेदशून्यरूपत्वाद् ब्रह्मणः—ŚN.)

2(b)—Those who are bereft of the sense of difference of any sort, are really aware of Brahman.

III, IV.—N. & UB. follow ŚPB. for the interpretation of 2(a) & 2(b).

V. BH. shows the same argument as in 1(a) & 1(b)

VI. The dualists avoid the contradiction by the old method of having recourse to “entirety”. G. says that Brahman cannot be held to be totally unknowable. It is knowable but cannot be known fully. Had It been totally unknown and unknowable, It would have been ‘Asat’ (chimera) like a barren woman’s son or sky-flower.

cf. सर्वात्मना वेद्यताञ्च ब्रह्मणो न निषिध्यते ।

अत्रैव मतमित्युक्तं विरुध्यते तथा सति ॥

सर्वथा तदवेद्यं चेतुच्छमेव भवेत्तदा ।

प्रवृत्तिरपि शास्त्राणां नैव तस्मिन् घटेत च ॥

Now it is found that the solution of the two sets of apparent contradictions is almost similar. Thus a defect of repetition seems to be inevitable. Almost all the commentators have noted this. The Advaitins opine that the first set is strengthened by the second one. To avoid the repetition Śaṅkara has said in ŚPB. that in the second hemistich the necessary connexion is shown. Whenever one knows the substratum (अधिष्ठान) on which the error originates, one must not commit an error (अध्यास). If we know the rope, we cannot see the serpent there. This is a necessary relation. Again if we fail to know the substratum we commit a mistake. In our daily experience we see a false snake only when we have no knowledge of the rope lying there. Thus there is a necessary relation between knowledge of substratum and absence of superimposition (अध्यास) and again between absence of the knowledge of the substratum and superimposition. In the present context Brahman is substratum and the attribute of being known is a superimposition on unknowable Brahman.

G., however, thinks that in the first set the knowledge referred to is mediate and in the second, is immediate. (cf. परोक्षापरोक्षज्ञानभेदेनापीनरुक्त्यम्—G.)

प्रतिबोधविदितं मतममृतत्वं हि विन्दते ।

आत्मना विन्दते वीर्यं विद्यया विन्दतेऽमृतम् ॥४॥

Eng. Tran.—(When Brahman) is known in every knowledge, (that knowledge of Brahman) is proper ; for (by such knowledge) one attains immortality. One attains powers through Self and eternity through enlightenment.


Paraphrase—[यदा ब्रह्म] प्रतिबोधविदितम् (बोधं बोधं प्रति विदितम्, सर्वेषु ज्ञानेष्वनुभूतम्) [तदा तत्] मतम् (सम्यग् दर्शनम्) । [तस्मात्] अमृतत्वम् (अमरणभावम्) हि विन्दते (प्राप्नोति) । आत्मना (स्वस्वरूपज्ञानेन) वीर्यं (मृत्युत्तरणसामर्थ्यम्) विन्दते (लभते), विद्यया (आत्मविद्यया) अमृतं (मोक्षं) विन्दते (आप्नुते) ।

Padabhāṣyam—‘अविज्ञातं विजानताम्’ इत्यवधूतम् । यदि ब्रह्मात्यन्तमेवाविज्ञातम्, लौकिकानां ब्रह्मविदां चाविशेषः प्राप्तः । ‘अविज्ञातं विजानताम्’ इति च परस्परविरुद्धम् । कथं तु तद्ब्रह्म सम्यग्विदितं भवतीत्यवमथमाह-

प्रतिबोधविदितं बोधं बोधं प्रति विदितम् । बोधशब्देन बोद्धाः प्रत्यया उच्यन्ते । सर्वे प्रत्यया विषयीभवन्ति यस्य स आत्मा सर्वबोधान् प्रति बुध्यते । सर्वप्रत्ययदर्शी चिच्छक्तिस्वरूपमात्रः प्रत्ययेरेव प्रत्ययेष्वविशिष्टतया लक्ष्यते, नान्यद्द्वारमन्तरात्मनो विज्ञानाय । अतः प्रत्ययप्रत्यगात्मतया विदितं ब्रह्म यदा,

तदा तत् मतं तत् सम्यग्दर्शनमित्यर्थः ।) सर्वप्रत्ययदर्शित्वे
चोपजननापायवर्जितदृक्स्वरूपता नित्यत्वं विशुद्धस्वरूपत्व-
मात्मत्वं निर्विशेषतैकत्वं च सर्वभूतेषु सिद्धं भवेत् ; लक्षणभेदा-
भावाद्ब्रह्मोऽस्मिन् इव घटगिरिगुहादिषु । विदिताविदिताभ्या-
मन्यद् ब्रह्मेत्यागमवाक्यार्थं एवं परिशुद्ध एवोपसंहृतो भवति ।
“दृष्टेर्दृष्टा श्रुतेः श्रोता मतेर्मन्ता विज्ञातेर्विज्ञाता”¹ इति हि
श्रुत्यन्तरम् ।

यदा पुनर्बोधक्रियाकर्तेति बोधक्रियालक्षणेन तत्कर्तारं
विजानातीति बोधलक्षणेन विदितं प्रतिबोधविदितमिति
व्याख्यायते, यथा यो वृक्षशाखाश्चालयति स वायुरिति तद्वत् ;
तदा बोधक्रियाशक्तिमानात्मा द्रव्यम्, न बोधस्वरूप एव ।
बोधस्तु जायते विनश्यति च । यदा बोधो जायते, तदा
बोधक्रियया सविशेषः । यदा बोधो नश्यति, तदा नष्टबोधो
द्रव्यमात्रं निर्विशेषः । तत्रैवं सति विक्रियात्मकः सावयवो-
ऽनित्योऽशुद्ध इत्यादयो दोषा न परिहर्तुं शक्यन्ते ।

यदपि काणादानामात्ममनःसंयोगजो बोध आत्मनि
समवैति, अत आत्मनि बोद्धृत्वम्, न तु विक्रियात्मक आत्मा ।
द्रव्यमात्रस्तु भवति घट इव रागसमवायी । अस्मिन्
पक्षेऽप्यचेतनं द्रव्यमात्रं ब्रह्मेति “विज्ञानमानन्दं ब्रह्म”
(बृ० उ० ३।६।२८) इत्याद्याः श्रुतयो बाधिताः स्युः ।
आत्मनो • निरवयवत्वेन प्रदेशाभावाद् नित्यसंयुक्तत्वाच्च
मनसः स्मृत्युत्पत्तिनियमानुपपत्तिरपरिहार्या स्यात्  संसर्ग-

धर्मित्वं चात्मनः श्रुतिस्मृतिन्यायविरुद्धं कल्पितं स्यात् ।
 “असङ्गो न हि सज्जते”¹ (बृ० उ० ३।१।२६) “असक्तं
 सर्वभूतम्” (गीता १३।१४) इति हि श्रुतिस्मृती । न्यायश्च
 —गुणवद्गुणवता संसृज्यते, नातुल्यजातीयम् । अतो
 निर्गुणं निर्विशेषं सर्वविलक्षणं केनचिदप्यतुल्यजातीयेन संसृज्यत
 इत्येतद् न्यायविरुद्धं भवेत् । तस्मान् नित्यालुप्तविज्ञानस्वरूप-
 ज्योतिरात्मा ब्रह्मेत्ययमर्थः सर्वबोधबोद्धृत्व आत्मनः सिध्यति,
 नान्यथा । तस्मात् ‘प्रतिबोधविदितं मतम्’ इति यथा-
 व्याख्यात एवार्थोऽस्माभिः ।

यत्पुनः स्वसंवेद्यता प्रतिबोधविदितमित्यस्य वाक्यस्यार्थो
 वर्ण्यते, तत्र भवति सोपाधिकत्व आत्मनो बुद्ध्युपाधिस्वरूप-
 त्वेन भेदं परिकल्प्यात्मनात्मानं वेत्तीति संव्यवहारः—
 “आत्मन्येवात्मानं पश्यति” (बृ० उ० ४।४।२३) “स्वयमे-
 वात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम” (गीता १० । १५) इति ।
 न तु निरुपाधिकस्यात्मन एकत्वे स्वसंवेद्यता परसंवेद्यता वा
 सम्भवति । संवेदनस्वरूपत्वात्संवेदनान्तरापेक्षा च न सम्भवति
 यथा प्रकाशस्य प्रकाशान्तरापेक्षाया न सम्भवस्तद्वत् ।

बौद्धपक्षे स्वसंवेद्यतायां तु क्षणभङ्गुरत्वं निरात्मकत्वं च
 विज्ञानस्य स्यात् । “न हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो
 विद्यतेऽविनाशित्वात्” (बृ० उ० ४।३।३०) “नित्यं विभुं
 सर्वगतम्” (मु० उ० १।१।६) “स वा एष महानज आत्माजरो-

- ¹ It occurs very often in Br, U.—Cf. 4.2.4 ; 4.4.22 ;
 4.5.15.

ऽमरोऽमृतोऽभयः” (बृ० उ० ४।४।२५) इत्याद्याः श्रुतयो बाध्येरन् ।

यत्पुनः प्रतिबोधशब्देन निर्निमित्तो बोधः प्रतिबोधो यथा सुप्तस्येत्यर्थं परिकल्पयन्ति, सकृद्विज्ञानं प्रतिबोध इत्यपरे ; निर्निमित्तः सनिमित्तः सकृद्वाऽसकृद्वा प्रतिबोध एव हि सः । अमृतत्वम् अमरणभावं स्वात्मन्यवस्थानं मोक्षं हि यस्माद् विन्दते लभते यथोक्तात् प्रतिबोधात्प्रतिबोधविदितात्मकात् तस्मात्प्रतिबोधविदितमेव मतमित्यभिप्रायः । बोधस्य हि प्रत्यगात्मविषयत्वं च मतममृतत्वे हेतुः । न ह्यात्मनोऽज्ञातमत्वममृतत्वं भवति । आत्मत्वादात्मनोऽमृतत्वं निर्निमित्तमेव, एवं मर्त्यत्वमात्मनो यदविद्ययाज्ञातमत्वप्रतिपत्तिः ।

कथं पुनर्यथोक्तयात्मविद्ययामृतत्वं विन्दत इत्यत आह —आत्मना स्वेन रूपेण विन्दते लभते वीर्यं बलं सामर्थ्यम् । धनसहायमन्त्रौषधितपोयोगकृतं वीर्यं मृत्युं न शक्नोत्यभिभवितुमनित्यवस्तुकृतत्वात् । आत्मविद्याकृतं तु वीर्यमात्मनैव विन्दते, नान्येनेत्यतोऽनन्यसाधनत्वादात्मविद्यावीर्यस्य तदेव वीर्यं मृत्युं शक्नोत्यभिभवितुम् । यत एवमात्मविद्याकृतं वीर्यमात्मनैव विन्दते, अतः विद्यया आत्मविषयया विन्दते-ऽमृतम् अमृतत्वम् । “नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः” (मु० उ० ३।२।४) इत्याथर्वणे । अतः समर्थो हेतुरमृतत्वं हि विन्दत इति ॥४॥

Vākya bhāṣyam—प्रतिबोधविदितं मतम्,—इति वीप्सा, प्रत्ययानामात्मावबोधद्वारत्वात् । बोधं प्रति बोधं प्रतीति वीप्सा सर्वप्रत्ययव्याप्त्यर्था । बौद्धा हि सव प्रत्यया-

स्तात्मा लोहवन्नित्यविज्ञानस्वरूपात्मव्याप्तरवाद् विज्ञानस्वरूपा-
वभासाः ; तदन्यावभासश्चात्मा तद्विलक्षणोऽग्निवदुपलभ्यते
इति तेन तै द्वितीयावस्थात्मोपलब्धौ । तस्मात्प्रतिबोधावभास-
प्रत्यगात्मतया यद्विदितं तद्ब्रह्मा तदेव मतं ज्ञातं, तदेव
सम्यग्ज्ञानवत्प्रत्यगात्मविज्ञानम्, न विषयविज्ञानम् ।

आत्मत्वेन 'प्रत्यगात्मानमैक्षद्' (कठ २।१।१) इति च
काठके । 'अमृतत्वं हि विन्दते' इति हेतुवचनम् ; विपर्यये
मृत्युप्राप्तेः । विषयात्मविज्ञाने हि मृत्युः प्रारभत इत्यात्म-
विज्ञानममृतत्वनिमित्तमिति युक्तं हेतुवचनममृतत्वं हि विन्दत
इति । आत्मज्ञानेन किममृतत्वमुत्पाद्यते ? न । कथं
तर्हि ? आत्मना विन्दते स्वेनैव नित्यात्मस्वभावेनामृतत्वं
विन्दते । नालम्बनपूर्वकम् । विन्दत इत्यात्मविज्ञाना-
पेक्षम् । यदि हि विद्योत्पाद्यममृतत्वं स्यादनित्यं भवेत्कर्म-
कार्यवत् । अतो न विद्योत्पाद्यम् ।

यदि चात्मनैवामृतत्व विन्दते किं पुनर्विद्यया क्रियत
इत्युच्यते । अज्ञात्मविज्ञानं निवर्तयन्ती सा तन्निवृत्त्या
स्वाभाविकस्यामृतत्वस्य निमित्तमिति कल्प्यते । यत आह
'वीर्यं विद्यया विन्दते ।'

वीर्यं सामर्थ्यमनात्माधारोपमायास्वान्तध्वान्तानभिभाव्य-
लक्षणं * बलं विद्यया विन्दते । तच्च किंविशिष्टम् ?
अमृतमविनाशि । अविद्याजं हि वीर्यं विनाशि । विद्यया-
विद्याया बाध्यत्वात् । न तु विद्याया बाधकोऽस्तीति
विद्याजममृतं वीर्यम् । अतो विद्याऽमृतत्वे निमित्तमात्रं भवति ।
"नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः" इति चाथर्वणे (मु०उ०३।२।४)

—लोकेऽपि विद्याजमेव बलमभिभवति न शरीरादिसामर्थ्यं यथा हस्त्यादेः ।

अथवा प्रतिबोधविदितं मतमिति सकृदेवाशेषविपरीतः निरस्तसंस्कारेण स्वप्नप्रतिबोधवद्यद्विदितं तदेव मतं ज्ञातं भवतीति । अथवा गुरूपदेशः प्रतिबोधस्तेन वा विदितं मतमिति । उभयत्र प्रतिबोधशब्दप्रयोगोऽस्ति । सुप्त-प्रतिबुद्धो गुरुणा प्रतिबोधित इति । पूर्वं तु यथार्थम्¹ ॥४॥

Vivaraṇam—नन्वविज्ञातं विजानतामित्युक्ते ज्ञानिनोऽपि जडवत् स्युस्तेषामपि ब्रह्माविज्ञातमिति भानादिति प्रश्नः । अपि च, 'अविज्ञातं विजानतामि'ति यदुक्तं तत् परस्परविरुद्धमिति । तत्रोच्यते—प्रतिबोधविदितं मतमिति । बोधं बोधं प्रति विदितं प्रतिबोधविदितम् । सर्वेषु ज्ञानेषु विद्यमानः सर्वज्ञानसाक्षी, तस्य प्रकाश एव यथार्थं ब्रह्मज्ञानम् । नैतस्य सर्वप्रत्ययसाक्षिणोऽनित्यत्वं भवितुमर्हति, तथा सति साक्षिणः सर्वप्रत्ययसाक्षित्वमेव व्यपमच्छेत् । उत्पादविनाशरहितोऽयं साक्षी न देहादिस्वरूपस्तथा सति देहादिभ्यो भेदाभावाद्देहादीना साक्षी न स्यात् । एतस्य साक्षिणो ज्ञानसाक्षित्वेऽपि न ज्ञानाद्भेदस्तस्य ज्ञानस्वरूपत्वात् । ननु तर्हि कथं तस्य ज्ञान-साक्षित्वमिति चेदुच्यते—ज्ञानस्वरूपस्यैव साक्ष्यसापेक्षतया साक्षित्वमुच्यते, वस्तुतस्त्वसौ साक्षात्कारस्वरूपः, प्रकाशस्वभावोऽपि सविता यथा प्रकाश्यसापेक्षतया प्रकाशक इत्युच्यते । साक्षिणो द्रष्टृस्वरूपत्वमध्यस्तमित्यनित्यं दृष्टिस्वरूपत्वं तु नित्यम् । तथा च श्रूयते—'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यत' इति । कृतुस्त्वस्यैव प्रकाशः साक्षिणमपेक्षत इत्युक्तं श्रुतौ—'तमेव भान्तमनुभाति सधं' तस्य भासा सर्वमिदं विभातीत्यत्र ।

¹ गुरूपदेशे सत्यपि प्रतिबोधव्यापकात्मानुसन्धानं विनाऽपरोचावगमासम्भवात् सद्योमुक्तोऽशास्त्रीयत्वादित्यर्थः—AG.

सर्वज्ञानसाक्षिणो ब्रह्मणो दर्शनं येन लब्धं तेनैवामृतत्वं लभ्यते, मृत्युश्चातिक्रान्तो भवति । यथार्थज्ञानेनाज्ञाननाशे सति तज्जन्यसंसारस्यापि नाशादमृतत्वं लभ्यते । अत एव मन्त्रे 'अमृतत्वं हि विन्दते' इति हिशब्देन कार्यकारणभावो दर्शितः ।

आत्मना स्वस्वरूपज्ञानेन वीर्यं लभ्यते । तेन च मृत्युरतिक्रान्तो भवति । मृत्युत्तरणरूपं नित्यं फल खलु नित्येनैवात्मविज्ञानलब्ध-वीर्येण साधनेन लब्धुं शक्यम्, न तु धनसहायमन्त्रोपधितपोयोगकृतेन वीर्येण । अतोऽत्र 'अमृतत्वं हि विन्दत' इति हेतुः सङ्गतार्यो भवति । आत्मविषयया खलु विद्ययाऽमृतत्वं लभ्यते ।

११११११ प्रतिबोधविदितमिति शब्दस्य बहुधा व्याख्यानं दीयते । तानि च व्याख्यानान्यत्रोद्धृत्य खण्डितानि भाष्यकृता शङ्कराचार्येण । तथा हि प्रतिबोधेन विदितम् इति पदं विभज्य बोधेन हेतुना बोधकर्ताऽप्यनुमीयते, यथा वृक्षचलनादिना हेतुना चलनक्रियायाः कर्ता वायुरनुमीयते । परन्तु नेदं व्याख्यानं सङ्गच्छते, आत्मनो बोधकर्तृत्वस्वीकारे बोधस्वरूपस्वापायादात्मनो जडत्वं वज्रलेपायितम् । अपि च बोधोत्पादे भवेदात्मनोऽजडत्वमित्यपि मतं न क्षोदक्षमं यतस्तत्र बोधोत्पादनाशादात्मनः सविशेषत्वनिर्विशेषत्वप्राप्तौ विकारित्वादनित्यत्वं दुर्वारम् ।

वैशेषिकास्तु जडत्वेऽप्यात्मनोऽविकारित्वमपि ब्रूवन्ति । श्यामघटे अग्निसंयोगाद् यथा रक्तत्वं समवैति किन्तु विकारो न भवति तथैवात्मनो बोधसमवायेऽप्यविकारित्वं कथं न स्यात् ? तत्राहुः शङ्कराचार्याः—आत्ममनःसंयोग एवात्र मते भवत्यसम्भवी । कथं नाम तर्हि ज्ञानासमन्नायिकारणमात्ममनःसंयोग इति तैर्वक्तुं पार्यते ? तथा हि—संयोगः खल्वव्याप्यवृत्तिरिति सर्वेषामनुभवः । न ह्यात्मा मनो वा सावयवमात्मनो विभुत्वात्मनसश्चाणुत्वात् । नित्यसंयोग एतयोरिति चेत्तथा सति सममेव बहूनां स्मृतीनामुत्पत्त्यापत्तिस्तथा च प्रत्यक्षकालेऽपि संस्कारवतात्मना मनसः संयोगात् प्रत्यक्षकालेऽपि स्मृतिरुत्पद्येत । अपि चात्मनो ज्ञानस्वरूपत्वप्रतिपादिकाः श्रुतयोऽपि विरुद्धेरन्नत्र पक्षे

—विज्ञानमानन्दं ब्रह्म, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मेति । किञ्च, आत्मनि बोधोऽस्तीत्युक्तं आत्मनोऽसङ्गत्वमपि विरुध्येत । श्रूयते हि—असङ्गो न हि सज्जते, असङ्गो ह्ययं पुरुष इत्यादि ।

प्रतिबोधविदितमित्यस्य स्वसवेद्यत्वमर्थं इति कैश्चिदुच्यते । तदयुक्तमात्मैकत्वहानेः । व्याप्तिश्च—यद्वेद्यं तद्वेदितुर्वेदनाच्च भिन्नं यथा घटादीति । एकत्वेऽप्यात्मन औपाधिकभेदात् स्ववेद्यत्वं भवत्विति चेन्न, न ह्यौपाधिकं रूपमात्मनः । स्वरूपमिति नात्मा स्वस्वरूपसंवेद्य इति स्वसवेद्यत्वपक्षो निराकृतः । अपि चात्मनः प्रकाशस्वरूपत्वे विदितत्व कथं स्यात् ? अप्रकाशस्यैव प्रकाशार्थं विदितत्वमपेक्षितम् । न हि प्रदीपस्य प्रकाशस्वरूपस्य प्रदीपान्तरेण प्रकाशापेक्षा तथैव स्वप्रकाशस्यात्मनो वेद्यत्वकल्पनं निरर्थकं दोषदुष्टं च ।

वैनाशिकैर्यदात्मनः स्वसवेद्यत्वमुच्यते ' तत्तुच्छम्, आत्मनोऽपि क्षणिकत्वात् प्रत्यभिज्ञाऽसम्भवात् । प्रत्यभिज्ञायते च—योऽहं बाल्ये पितरावन्वभव स एव स्थाविरे प्रणप्तननुभवामीति ।

वाक्यभाष्ये प्रतिबोधशब्दस्य रूढार्थमाश्रित्योक्तं प्रतिबोधो जागरणम् । जाग्रति स्वप्नसंस्काराणामशेषतया विलयो यथा भवति तथा यज्ज्ञानेनाज्ञानसंस्काराणामशेषतया नाशो भवति तदेव यथार्थं ब्रह्मज्ञानम् । प्रत्याख्यातं चैतत्, एतस्य ग्रहणेऽसत्यपि प्रारब्धकर्मक्षये सद्योमुक्तिः स्वीकृता स्यात् । सा चाशास्त्रीयेति परित्यक्तं तद् व्याख्यानम् ।

अपरमपि वाक्यभाष्ये दर्शितम् । तथा च प्रतिबोधो गुरूपदेशः । गुरूपदेशे सत्यपि सर्वज्ञानसाक्षिणो ज्ञानाभावान्न मोक्षसम्भावनेति प्रथमव्याख्याननान्तरीयकत्वादेतस्य गृह्यतां प्रथमव्याख्याभवेत्यलं प्रपञ्चितेन ॥४॥

Exposition—In the previous manṭra it has been said that those who really know Brahman, think that they do not know. Now the problem is—An ordinary man thinks that he does not know Brahman and such is

the case with an enlightened person also. What then is the nature of real knowledge ?

The answer is that when one finds his own self present in all the knowledges or realises this 'seer' (sākṣin), then and then alone he attains the real knowledge and realises Brahman. The attainment of Brahman is nothing but the realisation of this ever-presence of Self in every knowledge. This seer of all knowledges cannot be transient inasmuch as during its absence many of the knowledges will go unseen by this transient seer. This seer is other than the body, the senses etc. from which it cannot but be separate in order to see them. It is the seer of knowledge also but not different from knowledge as knowledge is its nature. How can it then see the knowledge ? To this it is argued that in fact, it does not see at all, it is seeing proper but in respect of the visible objects it is said to be the seer. We may very well compare this so-called seer with the illuminator sun. In fact, the sun is illumination and not illuminator. Similarly, this seer is really seeing itself.

However, he who realises this 'seeing' is freed from the ignorance (ajñāna) under the grip of which he had to stay so long. Knowledge (jñāna) or seeing dispels all ignorance and with it expels all sufferings (bandha) caused by ignorance. This freedom from suffering is immortality (amṛtatva). The knowledge of self bestows abnormal power (vīrya) and this knowledge

(vidyā) gives immortality. The power caused by this knowledge is far superior to those attained by chanting of mantras or by riches etc. These powers are transitory and give transitory results. But this abnormal power generates abnormal result viz. immortality.

NOTES

प्रतिबोधविदितम्—This word has been explained in various ways. बोधं बोधं प्रति प्रतिबोधम्—अव्ययीभावः in the sense of यथा by the rule अव्ययं विभक्ति....पश्चाद्-यथानुपूर्व्यंवचनेषु (Pāṇ, 2.1.5). The senses of यथा have been enumerated as—योग्यता-वीप्सा-पदार्थानतिवृत्ति-सादृश्यानि यथार्थाः (सिः कौः ६५९ सूः). प्रतिबोधम् is a case of वीप्सा. प्रतिबोधं विदितम् प्रतिबोधविदितम् (सह सुपा—Pāṇ. 2. 1. 4). Thus the word means ‘anything which is revealed’ in all knowledges’. i. e. ‘the seer of all knowledges’ or technically ‘Sākṣin.’ This is the meaning which is presented first in both ŚPB. and ŚVB. After a long discussion Ś. has subscribed to this very interpretation. It should be noted that only in this acceptation the word प्रति in प्रतिबोध has a special significance ; in others प्रतिबोध is equivalent to बोध.

The second interpretation in S’PB. is प्रतिबोधेन विदितम् i.e. बोधेन अनुमितम् etc. which culminates in the acceptance of an unconscious self (जडात्मा) because it is inferred only by knowledge but is not knowledge itself. For details see *Vivaraṇam*.

The third one is प्रतिबोधेन विदितम्, ज्ञानज्ञेयम्, स्वसंबेद्यम् i. e. one thing is both knower and known or subject and object. The admission of such an interpretation will entail a breach in the Law of Contradiction.

Two more meanings of प्रतिबोध have been referred to in ŚPB.—(i) realisation of happiness during sound sleep (सौषुप्तानन्द), (ii) instantaneous salvation (सद्योमुक्ति) i.e. attainment of knowledge causing salvation on that very moment and absence of the necessity of a second knowledge (सकृद्विज्ञान). But these two interpretations are rejected by the use of the word 'अपरे', signifying that these are the views of others. (Cf. यत् पुनः प्रतिबोध-शब्देन निर्निमित्तो बोधः प्रतिबोधो यथा सुप्तस्येत्यर्थं परिकल्पयति । सकृद्विज्ञानं प्रतिबोध इत्यपरे ।

In ŚVB. प्रतिबोध is also explained in conventional sense (रूढार्थं) as awakening (जागरणम्). In fact there the sense is प्रतिबोधवद् विदितम्. As in awakening all the false impressions of dream vanish, so also with the knowledge of Brahman all the false impressions generated by nescience (अज्ञान) disappear totally. But this meaning is discarded later on as according to this interpretation salvation while living (जीवन्मुक्ति) comes upon as a logical necessity.¹

¹ Many of the modern editors of K. U. smell here an inconsistency in accepting common authorship of the two *bhāṣyas*. They argue—How is it that the same author would establish a view *viz.* *sadyomukti* which he has

One more meaning of प्रतिबोध is shown in ŚVB—
प्रतिबोधेन गुरूपदेशेन विदितम् i. e. known through the
instruction of the teacher. This instruction ends in
the knowledge of the seer (sākṣin). Thus the unveritable
• first meaning is advocated by Ś.

आत्मना—by Self. The word आत्मन् is “variously derived
from *an*, to breathe ; *at*, to move ; *vā*, to blow.”—
MWD. Also cf. “Some derive it from the root *an*, to
breath [? breathe] (German, ‘atman’ [? atmen])
and explain it as ‘exhalation, breath, soul, self.’”—
Winternitz, Vedic Literature, P.217. In Indian tradition
it is derived from any of the four roots—आप्, आ-दा, अद्, .
अत्. cf. यच्चाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह । यच्चास्य
सन्ततो भावस्तस्मादात्मेति कथ्यते ॥ (बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक
१।४।७३७)

earlier discarded in ŚPB. ? So the two *bhāṣyas* must be
written by different personalities. To this we would say
that this interpretation is denounced here also. It is
• offered only as a mere possibility and this is unambigu-
ously forsaken at the end. (Cf. पूर्व तु यथार्थम्—ŚPB.)
Thus the first interpretation of ŚVB. is accepted. This is
also identical with the first interpretation of ŚPB.

वीर्यम्—Power. PRR. thinks that this power will produce knowledge (विद्या). (cf. विद्यानिष्पत्तयनुकूल वीर्यम्). In the same way Hume connects विद्या with वीर्य. cf. “Perhaps ‘power [to know] ; and with the knowledge [thus gained] one finds.....” —Hume.

विद्यया—by knowledge. Ś. and his followers have interpreted this word as ‘pure knowledge’ as only through pure knowledge one attains immortality (अमृतम्). Students should note the difference in interpretation of the expression विद्ययाऽमृतमश्नुते in Īśā U. 11 In Īśā U. it is explained by Ś. and his followers that ‘vidyā’ means ‘meditation’ and ‘amṛtam’ signifies ‘relative immortality’ i.e. deathlessness till the dissolution of this creation. There the Advaitins had to twist the meaning in order to maintain the consistency with other passages in the Śruti. But here the dualists are in a quandary inasmuch as there is no mention of any ritual (कर्म) or meditation (उपासना) in this mantra. So they have to explain away this portion. (cf. प्रसन्नपरमात्माहितवीर्यार्जितया विद्यया—PRR. विद्यया उपासनरूपया भक्त्येति यावत्—P. and विद्यया परमात्मोपासनया—PMD.) But ŚN. has said categorically—“विद्यया....कर्मगन्धानपेक्षेण” i.e. Knowledge unaided by any sort of ritual brings forth salvation.

इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति
 न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः ।
 भूतेषु भूतेषु विचित्य धीराः
 प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति¹ ॥५॥

Eng. Tran.—If (a person) knows (Brahman) here, then there is reality, and if (he) does not know here, there is great destruction. Realising (Him) in all beings, the wise become immortal by averting this egoism. ✓

Paraphrase—[मनुष्य] चेत् (यदि) इह (मनुष्यलोके) [ब्रह्म] अवेदीन् (ज्ञातवान्) अथ (तदा) [तस्य] सत्यम् (परमार्थत्वम्) अस्ति (भवति) । [मनुष्य] चेत् (यदि) इह [ब्रह्म] न अवेदीत् [तदा] तस्य] महती (अनन्ता) विनष्टिः (विनाशः, जन्ममरणप्रवाहरूपः संसारः) [भवति] । [तस्मान्] धीराः (पण्डिताः) भूतेषु भूतेषु (स्थानेषु जङ्गमेषु च सर्वेषु भूतेषु) [ब्रह्म] विचित्य (विज्ञाय) तस्मान् लोकान् (समाहभावव्यवहाररूपात्) प्रेत्य (व्यावृत्य) अमृताः (अमरणधर्माः) भवन्ति ।

Padabhāṣyam—कष्टा खलु सुरनरतिर्यक्प्रेतादिषु संसार-दुःखबहुलेषु प्राणिनिकायेषु जन्मजरामरणरोगादिसंप्राप्तिर-ज्ञानात् । अत इह एव चेद् मनुष्योऽधिकृतः समर्थः सन् यदि अवेदीद् आत्मानं यथोक्तलक्षणं विदितवान् यथोक्तेन

1. In Hanns Oertel's edition this verse is written in prose form. But we find no reason why it should not be taken as a verse.

प्रकारेण, अथ तदा अस्ति सत्यं मनुष्यजन्मन्यस्मिन्नविनाशो-
 र्थवत्ता वा सद्भावो वा परमार्थता वा सत्यं विद्यते । न
 चेदिहावेदीदिति, न चेद् इह जीवंश्चेद् अधिकृतः अवेदीत् न
 विदितवान्, तदा महती दीर्घाऽनन्ता विनष्टिः विनाशनं
 जन्मजरामरणादिप्रबन्धाविच्छेदलक्षणा संसारगतिः । तस्मादेवं
 गुणदोषौ विजानन्तो ब्राह्मणाः भूतेषु भूतेषु सर्वभूतेषु स्थावरेषु
 चरेषु चैकमात्मतत्त्वं ब्रह्म विचित्य विज्ञाय साक्षात्कृत्य
धीराः धीमन्तः प्रेत्य व्यावृत्य ममाहंभावलक्षणादविद्यारूपाद्
अस्माल्लोकाद् उपरम्य सर्वात्मैकभावमद्वैतमापन्नाः सन्तः
 अमृता भवन्ति ब्रह्मैव भवन्तीत्यर्थः । “स यो ह वै तत्परं
 ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति” (मु० उ० ३।२।६) इति
 श्रुतेः ॥५॥

Vākyabhāṣyam—‘इह चेदवेदीत्’ इत्यवश्यकर्तव्य-
 तोक्तिर्विपर्यये विनाशश्रुतेः । इह मनुष्यजन्मनि
 सत्यवश्यमात्मा वेदितव्य इत्येतद्विधीयते । कथमिह
 चेदवेदीद्विदितवान्, अथ सत्यं परमार्थतत्त्वमस्त्यवाप्त,
 तस्य जन्म सफलमित्यभिप्रायः । न चेदिहावेदीन्न
 विदितवान् वृथैव जन्म । अपि च महती विनष्टिर्महान्
 विनाशो जन्ममरणप्रबन्धाविच्छेदप्राप्तिलक्षणः स्याद्यतस्तस्मा-
 दवश्यं तद्विच्छेदस्य ज्ञेय आत्मा । ज्ञानेन तु किं स्यादित्यु-
 च्यते । भूतेषु भूतेषु चराचरेषु सर्वेषु इत्यर्थः । विचित्य पृथङ्-
 निष्कृष्यैकमात्मतत्त्वं संसारधर्मैरस्पृष्टमात्मभावेनोपलभ्येत्यर्थः,
 अनेकार्थत्वाद्वातूनाम् । न पुनश्चित्वेति सम्भवति विरोधात् ।

धीरा धीमन्तो विवेकिनो विनिवृत्तबाह्यविषयाभिलाषाः प्रेत्य
मृत्वास्माल्लोकाच्छरीराद्यनात्मलक्षणाद् व्यावृत्तममत्वाहंकाराः
सन्त इत्यर्थः, अमृता अमरणधर्माणो नित्यविज्ञानामृतत्वस्वभावा
एव भवन्ति ॥५॥

Vivaraṇam—ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्येति सर्ववेदान्तानां समुद्घोषः ।
अज्ञानावृत्तत्वाद्ब्रह्मेव प्राणिनोऽनृतमपि जगत् सत्यमिति मन्यन्ते, ततश्च
बहुविध दुःखमपि महन्ते । अज्ञानबन्धनच्छेदनमेव ह्येतस्य दुःखस्य निदानम् ।
अनवच्छिन्नानन्तानन्दचैतन्यैकरसमुदासीनमेकमद्वितीयमात्मतत्त्वमविजानन्तः
सुगुणरतिर्यक्प्रेतादिदेहेष्वनिशमावर्तमानाः परमार्थमन्विच्छन्ति ।
यदि कोऽप्येतदात्मतत्त्वं जानाति तर्हि स परमार्थतां लभते, न
जानाति चेन्मदानीं जननमरणप्रवाहरूपोऽनन्तः समारस्तेन लभ्यः ।
चराचरेषु कृतस्नेषु भूतेष्वेव तदात्मतत्त्वं साक्षात्कुर्वन्ति ये धीमन्तस्ते
समाह्भावव्यवहाररूपादेतस्मात् संसाराद् व्यावृत्त्यामृतत्वं भजन्ते ।
ब्रह्मज्ञानलभ्यं पारमार्थिकं फलं यथा विद्यते तथैवैहिकफलमपि ब्रह्मज्ञानेन
लब्धं शक्यत इति ब्रह्मज्ञानस्तुतिर्भाष्यकृता सत्यशब्दव्याख्यानावसरे
समुल्लिखिता । तानि च लौकिकानि फलानि—दीर्घजीवनं धनवत्त्वं
स्यानिश्च ।

Exposition—Only Brahman is real and everything
else which we experience is nothing but an appearance
on that Real Entity. Ignorant people are deceived by
those appearances and suffer from innumerable afflictions.
So one who wants to get over this misery must know
Brahman. If a man is aware of It in this very life,
he is saved from further unhappy consequences and
attains eternity. But if he fails to know, he has to

hover in the unending cycle of birth and death. The wise realise Brahman in each and every creature—static and dynamic—and attain immortality by crossing over these false notions of egoism.

NOTES

इह—here, in this very life. इदम्-इह by the rule इदमो ह् (Pāṇ. 5.3.11) “इह does not mean only ‘in this life’. We cannot afford to defer the work till some years hence. We must begin our exertions in this very life, we must begin them today, nay, this very moment. Then only can we be sure of the result.”—Kṣetreśacandra Cattopādhya.

‘According to some only the three thrice-born castes are entitled to know this Supreme Knowledge. But Ś. and his followers maintain that anybody, who has the mental preparation, will attain this knowledge. P. glosses इह ज्ञानयोग्यब्राह्मणादिदेहे but the majority interpret इह मनुष्यदेहे or इह मनुष्यजन्मनि etc.

सत्यम्—Real. Anything which is real never meets destruction. The Advaitins cannot accept an impermanent object to be real. So real or eternal are synonymous in their terminology. When anybody is aware of the Supreme Knowledge, he gains eternity and immortality. Ś. has extolled the result of this knowledge only to attract the ordinary people towards it. The results

mentioned are long life, immense riches and reputation. (cf. अविनाशोऽर्थवत्ता वा सद्भावो वा—ŚPB. It is glossed by AG. as लौकिकमपि सत्यं—चिरं जीवनम्, धनवत्त्वम्, सद्भावः साधुभावः श्रूयतिः । एतदपि सर्वं ब्रह्मविदो भवतीति स्तुत्यर्थमुच्यते । परमार्थतो ब्रह्मरूपस्थितिस्तु फलमवश्यं भवतीत्यर्थः ।)

• न चेद्विहावेदीन्महती विनष्टिः—In almost all the editions of K.U. the word इह is not found but Ś. has accepted the word. So the editors have also inserted the word there. Even in B₁. U. 4.4.14, which runs closely parallel to this quarter of this mantra, the word is not found. cf. इहैव मन्नोऽयं विद्यस्तद् वयं न चेदवेदिर्महती विनष्टिः । य एतद् विदुर्गमनास्ते भवन्त्यथेतेरे दुःखमेवापियन्ति ॥

भूतेषु भूतेषु—The reduplication is by वीप्सा. cf. “भूतेषु भूतेषु प्राणिषु । वीप्सा निखिलचतुर्विधप्राणिमंग्रहार्था”—ŚN • and “स्थायरेषु चरेषु च”—ŚPB.

विचित्य—v.l. विचिन्त्य, विविच्य. ŚVB. reads विचित्य and explains it accordingly. But in ŚPB. the word is mentioned with two synonyms only. (विचित्य विज्ञाय साक्षात्कृत्य—ŚPB.) Although all and sundry read विचित्य in ŚPB., the edition of Asiatic Society of Bengal has perhaps been the only exception to read विचिन्त्य. We may summarily reject that. In ŚVB. the word is interpreted as ‘discovering (this knowledge of Self from that of unreal objects of this world)’. Cf. “विचित्य पृथङ् निष्कृष्यैकमात्मतत्त्वं ससारधर्मैरस्पृष्टमात्मभावेनोपलभ्येत्यर्थः । अनेकार्थत्वाद्वातूनाम् ।”—ŚVB. Here Ś. totally rejects the idea of arranging (चयन) Brahman in

all creatures. (cf. न पुनश्चित्त्वेति सम्भवति विरोधात्—ŚVB. and 'एकस्मिन्निरंशे चिन्मात्रे चयनस्योर्ध्वाधोदेशनिवेशनस्येष्टकानामिवा-सम्भवादित्यर्थः"—AG.

Hanns Oertel reads 'vivicya' and holds in the Notes— "Roer *vicintya*, Bombay ed. and the *Ksudravivaraṇam*, *vicitya* ; but the latter explains *dhīrah* by *vivekinaḥ* : cf. *Kaṭh. U. 1.2.2.* तौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः". Note that P., PMD., G. read विचित्त्य whereas ŚN., N., UB. read विचित्य.

तृतीयः खण्डः

शङ्कराचार्यकृतमाभाषभाष्यम्

Padabhāṣyam—ब्रह्म ह देवेभ्यो विजिग्ये—‘अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्’ (के० उ० २।३) इत्यादि-श्रवणाद् यदस्ति तद्विज्ञातं प्रमाणैः, यन्नास्ति तदविज्ञातं शशविषाणकल्पमत्यन्तमेवासद् दृष्टम् । यथेदं ब्रह्माविज्ञा-तत्वादसदेवेति मन्दबुद्धीनां व्यामोहो मा भूदिति तदर्थेय-माख्यायिकाऽऽरभ्यते । तदेव हि ब्रह्म सर्वप्रकारेण प्रशास्तृ, देवानामपि परो देवः, ईश्वराणामपि परमेश्वरः, दुर्विज्ञेयः, देवानां जयहेतुः, असुराणां पराजयहेतुः । तत्कथं नास्तीत्येत-स्यार्थस्यानुकूलानि ह्युत्तराणि वचांसि दृश्यन्ते ।

अथवा ब्रह्मविद्यायाः स्तुतये । कथम् ? ब्रह्मविज्ञानाद्ध्य-ग्न्यादयो देवा देवानां श्रेष्ठत्वं जग्मुः, ततोऽप्यतितरामिन्द्र इति ।

अथवा दुर्विज्ञेयं ब्रह्मेत्येतत् प्रदर्श्यते—येनाग्न्यादयोऽपि तेजसोऽपि क्लेशेनैव ब्रह्म विदितवन्तस्तथेन्द्रो देवानामीश्वरोऽपि सन्निति ।

वक्ष्यमाणोपनिषद्विधिपरं वा सर्वम् ¹,

¹ "उत्तमाधिकारिगोचरमविषयं ब्रह्मात्मताज्ञानं पूर्वोक्तमुत्तरव तु मन्दाधि-कारिगोचरं सगुणब्रह्मोपासनं वक्ष्यते । तत्परं वक्ष्यमाणं सर्ववाक्यजातं स्पष्टविधि-दर्शनात् ।"—AG.

ब्रह्मविद्याव्यतिरेकेण प्राणिनां कर्तृत्वभोक्तृत्वाद्यभिमानो मिथ्या, इत्येतद्दर्शनार्थं वाऽख्यायिका, यथा देवानां जयाद्यभिमानस्तद्वदिति ।

Vākyaabhāṣyam—ब्रह्म ह देवेभ्य इति ब्रह्मणो दुर्विज्ञेय-
तोक्तिर्यत्नाधिक्यार्था । समाप्ता ब्रह्मविद्या यदधीनः पुरुषार्थः ।
अत ऊर्ध्वमर्थवादेन ब्रह्मणो दुर्विज्ञेयतोच्यते । तद्विज्ञाने कथ
नु नाम यत्नमधिकं कुर्यादिति ।

शमाद्यर्थो वाग्नायोऽभिमानशान्तात् । शमादि वा
ब्रह्मविद्यासाधनं विधित्सित तदर्थोऽयमर्थवादाम्नायः । न हि
शमादिमाधनरहितस्याभिमानरागद्वेषादियुक्तस्य ब्रह्मविज्ञाने
सामर्थ्यमस्ति । व्यावृत्तब्राह्ममिथ्याप्रत्ययग्राह्यत्वाद् ब्रह्मणः ।
यस्माच्छाङ्ग्यादीनां जयाभिमानं शातयति ततश्च ब्रह्मविज्ञान
दर्शयन्त्यभिमानोपशमे । तस्माच्छमादिमाधनविधानार्थो-
ऽयमर्थवाद इत्यवसोयते ।

सगुणोपासनार्थो वापोदितत्वात् । नेद यदिदमुपासत
इत्युपास्यत्वं ब्रह्मणोऽपोदितमपोदितत्वादनुपाम्यत्वे प्राप्ते तस्यैव
ब्रह्मणः सगुणत्वेनाधिदैवमध्यात्म चोपासन विधातव्यमित्येवमर्थो
वा । इत्यधिदैवतं तद्वनमित्युपामितव्यमिति हि वक्ष्यति ।

ब्रह्मेति परो लिङ्गात् । न ह्यन्यत्र परादीश्वराद्
नित्यसर्वज्ञात् परिभूयाग्न्यादीस्तृणं वज्रीकर्तुं सामर्थ्यमस्ति ।
तन् शशाक दग्धुमित्यादिलिङ्गाद् ब्रह्मशब्दवाच्य ईश्वर इत्यव-
सीयते । न ह्यन्यथाग्निस्तृणं दग्धुं नोत्सहते वायुर्वाऽदातुम् ।

ईश्वरेच्छया तृणमपि वजीभवतीत्युपपद्यते । तत्सिद्धिर्जगतो नियतप्रवृत्तेः ।

श्रुतिस्मृतिप्रसिद्धिभिर्नित्यसर्वविज्ञान ईश्वरे सर्वात्मनि सर्वशक्तौ सिद्धेऽपि शास्त्रार्थनिश्चयार्थमुच्यते । तस्येश्वरस्य सद्भावसिद्धिः कुतो भवतीत्युच्यते ।

यदिदं जगद्देवगन्धर्वयक्षरक्षःपितृपिशाचादिलक्षणं द्युविय-
त्पृथिव्यादित्यचन्द्रग्रहनक्षत्रविचित्रं विविधप्राण्युपभोगयोग्य-
स्थानसाधनसम्बन्धि तदत्यन्तकुशलशिल्पिभिरपि दुर्निर्माणं
देशकालनिमित्ता¹नुरूपनियतप्रवृत्तिनिवृत्तिक्रममेतद्भोक्तृ कर्म-
विभागजप्रयत्नपूर्वकं भवितुमर्हति । कार्यत्वे सति यथोक्त-
लक्षणत्वात् । गृहप्रासादरथशयनासनादिवत् । विपक्ष
आत्मादिवत् ।

कर्मण एवेति चेत् ? न, परतन्त्रस्य निमित्तमात्रत्वात् ।
यदिदमुपभोगवैचित्र्यं प्राणिनां तत्साधनवैचित्र्यं च देशकाल-
निमित्तानुरूपनियतप्रवृत्तिनिवृत्तिक्रमं च तन्न नित्यसर्वज्ञ-
कर्तृकम् । किं तर्हि ? कर्मण एव, तस्याचिन्त्यप्रभावत्वात्
सर्वेष्वं फलहेतुत्वाभ्युपगमात् । सति कर्मणः फलहेतुत्वे
किमीश्वराधिककल्पनयेति न नित्यस्येश्वरस्य नित्यसर्वज्ञशक्तेः
फलहेतुत्वं चेति चेत् । न कर्मण एवोपभोगवैचित्र्याद्युप-
पद्येत । कस्मात् ? कर्तृतन्त्रत्वात् कर्मणः । चित्तमत्प्रयत्न-
निवृत्तिं हि कर्म तत्प्रयत्नोपरमादुपरतं सद् देशान्तरे कालान्तरे
वा नियतनिमित्तविशेषापेक्षं कर्तुः फलं जनयिष्यतीति न

¹ Cf. ŚB. of Brahmasūtra 1.1.2.

युक्तमनपेक्ष्यान्यदात्मनः प्रयोक्तु । कर्तव्यं फलकाले प्रयोक्तेति चेन्मया निर्वर्तितोऽसि त्वां प्रयोक्ष्ये फलाय यदात्मानुरूपं फलमिति । न, देशकालनिमित्तविशेषानभिज्ञत्वात् । यदि हि कर्ता देशविशेषाभिज्ञः सन् स्वातन्त्र्येण कर्म निष्पुञ्जयात्ततोऽनिष्टफलस्याप्रयोक्ता स्यात् ।

न च निर्निमित्तं तदनिच्छयात्मसमवेतं तच्चर्मवद्विकरोति कर्म । न चात्मकृतमकर्तृसमवेतमयस्कान्तमणिवदाक्रष्टुं भवति प्रधानकर्तृसमवेतत्वात् कर्मणः । भूताश्रयमिति चेन्न साधनत्वात् । कर्तृक्रियायाः साधनभूतानि भूतानि क्रियाकाले ऽनुभूतव्यापाराणि समाप्तौ च हलादिवत्कर्त्रा परित्यक्तानि न फलं कालान्तरे कर्तुमुत्सहन्ते । न हि हलं क्षेत्राद् व्रीहीन्गृहं प्रवेशयति । भूतकर्मणोश्चाचेतनत्वात् स्वतः प्रवृत्त्यनुपपत्तिः । वायुवदिति चेन्नासिद्धत्वात् । न हि वायोरचितिमतः स्वतः प्रवृत्तिः सिद्धा, रथादिष्वदर्शनात् ।

शास्त्रात्कर्मण एवेति चेच्छास्त्रं हि क्रियातः फलसिद्धिमाह नेश्वरादेः स्वर्गकामो यजेतेत्यादि । न च प्रमाणाधिगतत्वादानर्थक्यं युक्तम् । न चेश्वरास्तित्वे प्रमाणान्तरमस्तीति चेत् । न, दृष्टन्यायहानानुपपत्तेः । क्रिया हि द्विविधा, दृष्टफलादृष्टफला च । • दृष्टफलापि द्विविधानन्तरफलागमिफला च । अनन्तरफला गतिभुजिलक्षणा । कालान्तरफला च कृषिसेवादिलक्षणा । तत्रानन्तरफला फलापवर्गिण्येव, कालान्तरफला तूत्पन्नप्रध्वंसिनी । आत्मसेव्याद्यधीनं हि कृषिसेवादेः फलं यतः । न चोभयन्यायव्यतिरेकेण स्वतन्त्रं कर्म,

ततो वा फलं दृष्टम् । तथा च कर्मफलप्राप्तौ न दृष्टन्यायहान-
मुपपद्यते । तस्माच्छान्ते यागादिकर्मणि नित्यः कर्तृकर्मफल-
विभागज्ञ ईश्वरः सेव्यादिवद्यागाद्यनुरूपफलदातोपपद्यते । स
चात्मभूतः सर्वस्य सर्वक्रियाफलप्रत्ययसाक्षी नित्यविज्ञानस्वभावः
संस्मरधर्मैरसंस्पृष्टः ।

श्रुतेश्च । “न लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः” (क० उ०
२ । २ । ११) “जरां मृत्युमत्येति” (बृ० उ० ३ । ५ । १)
“विजरो विमृत्युः” (छा० उ० ८ । ७ । १) “सत्यकामः
मृत्यमङ्कल्पः” (छा० उ० ८ । ७ । १) “एष सर्वेश्वरः” (बृ०
उ० ४ । ४ । २२, मा० उ० ६) “साधु कर्म कारयति” (कौषी०
उ० ३ । ८) “अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति” (मु० उ०
३ । १ । १) “एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने” (बृ० उ०
३ । ८ । ९) इत्याद्या असंसारिण एकस्यात्मनो नित्यमुक्तस्य
सिद्धौ श्रुतयः । स्मृतयश्च सहस्रशो विद्यन्ते । न
चार्थवादाः शक्यन्ते कल्पयितुम् । अनन्ययोगित्वे सति
विज्ञानोत्पादकत्वात् । न चोत्पन्नं विज्ञानं बाध्यते ।

अप्रतिषेधाच्च । न चेश्वरो नास्तीति निषेधोऽस्ति ।
प्राप्त्यभावादिति चेन्नोक्तत्वात् । न हि स्यादिति वत्प्राप्त्य-
भावात्प्रतिषेधो नारभ्यत इति चेन्न । ईश्वरसद्भावे न्याय-
स्योक्तत्वात् । अथवाऽप्रतिषेधादिति कर्भणः फलदान ईश्वर-
कालादीनां न प्रतिषेधोऽस्ति । न च निमित्तान्तरनिरपेक्षं
केवलेन कर्त्रैव प्रयुक्तं फलदं दृष्टम् । न च विनष्टोऽपि
यागः कालान्तरे फलदो भवति । सेव्यबुद्धिवत् सेवकेन सर्वज्ञे-

श्वरबुद्धौ तु संस्कृतायां यागादिकर्मणा विनष्टेऽपि कर्मणि सेव्यादिवेश्वरात् फलं कर्तुर्भवतीति युक्तम् । न तु पुनः पदार्था वाक्यशतेनापि देशान्तरे कालान्तरे वा स्वं स्वं स्वभावं जहति । न हि देशकालान्तरेषु चाग्निरनुष्णो भवति । एवं कर्मणोऽपि कालान्तरे फलं द्विप्रकारमेवोपलभ्यते । बीज-क्षेत्रसंस्कारपरिरक्षाविज्ञानवत्कर्त्रपेक्षफलं कृष्यादि, विज्ञान-वत्सेव्यबुद्धिसंस्कारापेक्षफलं च सेवादि । यागादेः कर्मणस्तथा-ऽविज्ञानवत्कर्त्रपेक्षफलत्वानुपपत्तौ कालान्तरफलत्वात्कर्मदेश-कालनिमित्तविपाकविभागज्ञबुद्धिसंस्कारापेक्षं फलं भवितुमर्हति । सेवादिकर्मनुरूपफलज्ञसेव्यबुद्धिसंस्कारापेक्षफलस्येव । तस्मा-त्सिद्धः सर्वज्ञ ईश्वरः सर्वजन्तुबुद्धिकर्मफलविभागसाक्षी “सर्व-भूदान्तरात्मा” (श्वे० उ० ६।११), “यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः” (बृ० उ० ३।४।१) इति श्रुतेः ।

स एव चात्रात्मा जन्तूनां “नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा श्रोता मन्ता विज्ञाता (बृ० उ० ३।७।२३) “नान्यदतोऽस्ति विज्ञातृ” (बृ० उ० ३।८।११) इत्याद्यात्मान्तरप्रतिषेधश्रुतेः । “तत्त्व-मसि” (छा० उ० ६।८-१६) इति चात्मत्वोपदेशात् । न हि मृत्पिण्डः काञ्चनात्मत्वेनोपदिश्यते ।

ज्ञानशक्तिकर्मोपास्मोपासकशुद्धाशुद्धमुक्तामुक्तभेदादात्म-भेद एवेति चेन्न, भेददृष्ट्यपवादात् । यदुक्तं ससारिण ईश्वरादनन्या इति तन्न । किं तर्हि ? भेद एव संसायात्मिनाम् । कस्मात् ? लक्षणभेदादश्वमहिषवत् । कथं लक्षणभेद इत्युच्यते—ईश्वरस्य तावन्नित्यं सर्वविषयं ज्ञानं सवितृप्रकाश-

वत् । तद्विपरीतं संसारिणां खद्योतस्येव । तथैव शक्ति-
भेदोऽपि । नित्या सर्वविषया चेश्वरशक्तिर्विपरीतेतरस्य
कर्म च चित्स्वरूपात्मसत्तामात्रनिमित्तमीश्वरस्य, औष्ण्यस्वरूप-
द्रव्यसत्तामात्रनिमित्तदहनकर्मवत् । राजायस्कान्तप्रकाशकर्म-
वच्च स्वात्माविक्रियारूपम् । विपरीतमितरस्य । उपासीतेति
वचनादुपास्य ईश्वरो गुरुराजवत् । उपासकश्चेतरः शिष्य-
भृत्यवन् । अहनपाप्मादिश्रवणान्तिशुद्ध ईश्वरः । “पुण्यो
वै पुण्येनेति” (बृ० उ० ३।२।१३) वचनाद्विपरीत इतरः ।

अत एव नित्यमुक्त एवेश्वरो नित्यागुद्वियोगात् संसारो-
तरः । अपि च यत्र ज्ञानादिलक्षणभेदोऽस्ति तत्र भेदो
दृष्टः, यथाश्वमहिषयोः । तथा ज्ञानादिलक्षणभेदादीश्वरादा-
त्मना भेदोऽस्तीति चेत्, न, कस्मात् ? “अन्योऽसावन्धोऽहमं-
स्मीति न स वेद” (बृ० उ० १।४।१०) “ते क्षय्यलोका
भवन्ति” (छा० उ० ७।२।५।२) “मृत्योः स मृत्युमाप्नोति”
(क० उ० २।१।१०) इति भेददृष्टिर्ह्यपोह्यते । एकत्व-
प्रतिपादिन्यश्च श्रुतयः सहस्रशो विद्यन्ते ।

यदुक्तं ज्ञानादिलक्षणभेदादित्यत्रोच्यते—न, अनभ्युपगमात् ।
बुद्ध्यादिभ्यो व्यतिरिक्ता विलक्षणाश्चेश्वराद्भिन्नलक्षणा
आत्मनो न सन्ति । एक एवेश्वरश्चात्मा सर्वभूतानां नित्य-
मुक्तोऽभ्युपगम्यते । बाह्यश्च चक्षुर्बुद्ध्यादिसमाहारसन्तानाहं-
कारममत्वादिविपरीतप्रत्ययप्रबन्धाविच्छेदलक्षणो नित्यशुद्ध-
बुद्धमुक्तविज्ञानात्मेश्वरगर्भो नित्यविज्ञानाभासश्चित्तचैत्यबीज-
बीजिस्वभावः कल्पितोऽनित्यविज्ञान ईश्वरलक्षणविपरीतो-

ऽभ्युपगम्यते ; यस्याविच्छेदे संसारव्यवहारः, विच्छेदे च मोक्षव्यवहारः । अन्यश्च मृतप्रलेपवत् प्रत्यक्षप्रध्वंसो देवपितृ-मनुष्यादिलक्षणो भूतविशेषसमाहारो न पुनश्चतुर्थोऽन्यो भिन्न-लक्षण ईश्वरादभ्युपगम्यते । बुद्ध्यादिकल्पितात्मव्यतिरेकाभि-प्रायेण तु लक्षणभेदादित्याश्रयासिद्धो हेतुः । ईश्वराद-न्यस्यात्मनोऽसत्त्वात् । ईश्वरस्यैव विरुद्धलक्षणत्वमयुक्त-मिति चेत् सुखदुःखादियोगश्च । न, निमित्तत्वे सति लोक-विपर्ययाध्यारोपणात्सवितृवत् । यथा हि सविता नित्यप्रकाशरूप-त्वाल्लोकाभिव्यक्त्यनभिव्यक्तिनिमित्तत्वे सति लोकदृष्टिर्विपर्य-येणोदयास्तमयाहोरात्रादिकर्तृत्वाध्यारोपभाग् भवत्येवमीश्वरे नित्यविज्ञानशक्तिरूपे लोकज्ञानापोहसुखदुःखस्मृत्यादिनिमित्तत्वे सति लोकविपरीतबुद्ध्याध्यारोपितं विपरीतलक्षणत्वं सुख-दुःखाश्रयश्च न स्वतः । आत्मदृष्ट्यनुरूपाध्यारोपाच्च । यथा घनादिविप्रकीर्णोऽम्बरे येनैव सवितृप्रकाशो न दृश्यते स आत्म-दृष्ट्यनुरूपमेवाध्यस्यति सवितेदानीमिह न प्रकाशयतीति सत्येव प्रकाशेऽन्यत्र भ्रान्त्या, एवमिह बौद्धादिवृत्त्युद्भवाभिभवाकुल-भ्रान्त्याध्यारोपितः सुखदुःखादियोग उपपद्यते । तत्स्मरणाच्च । तस्यैवेश्वरस्यैव हि स्मरणम्—“मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च” (गीता १५।१५) “नादत्ते कस्यचित् पापम्” (गीता ५।१५) इत्यादि । अतो नित्यमुक्त एकस्मिन्सवितरीव लोकाविद्याध्या-रोपितमीश्वरे संसारित्वं शास्त्रादिप्रामाण्यादभ्युपगतमसंसारि-त्वमित्यविरोध इति ।

एतेन प्रत्येकं ज्ञानादिभेदः प्रत्युक्तः । सौक्ष्म्यचैतन्यसर्व-

गतत्वाद्यविशेषे च भेदहेत्वभावात् । विक्रियावत्त्वे चानित्य-
त्वात् । मोक्षे च विशेषानभ्युपगमादभ्युपगमे चानित्यत्व-
प्रसङ्गात् । अविद्यावदुपलभ्यत्वाच्च भेदस्य तत्क्षयेऽनुप-
पत्तिरिति सिद्धमेकत्वम् ।

तस्माच्छरीरेन्द्रियमनोबुद्धिविषयवेदनासन्तानस्याहङ्कारस-
म्बन्धादज्ञानबीजस्य नित्यविज्ञानान्यनिमित्तस्यात्मतत्त्व-
याथात्म्यविज्ञानाद्विनिवृत्तावज्ञानबीजस्य विच्छेद आत्मनो
मोक्षमज्ञः । विपर्यये च बन्धसंज्ञा, स्वरूपापेक्षत्वादुभयोः ।

२२

तृतीयचतुर्थखण्डस्थिताया आख्यायिकाया^१स्तात्पर्यम्

आद्ये खण्डद्वये निर्गुणस्य निर्विशेषस्य ब्रह्मणः प्रतिपादनं कृतम् ।
न खलु तद् ब्रह्मन्तत्त्वं मन्दबुद्धिभिराकलयितुं शक्यमिति पश्चात्तने
खण्डद्वये सगुणं ब्रह्म प्रतिपाद्यते । अविज्ञातं विज्ञानं विज्ञातमविज्ञानं ता-
मिति निरुपाधिकब्रह्मस्वरूपश्रवणाद् मूढाश्चिन्तयेयुर्यद्
ब्रह्मणोऽविज्ञातत्वादसत्त्वमेव यथा शशविषाणस्यासतोऽविज्ञातत्वमेव
दृश्यते । तन्मा भूदित्यनयाऽख्यायिकया दर्शयते यद् ब्रह्म न खल्वसत्
किन्तु सर्वेषां शासकम्, देवानामपि परम्, ईश्वराणामीश्वरः, देवानां
जयहेतुरमुगणा च पराजयहेतुरिति ।

^१ अतिगहनस्य ब्रह्मतत्त्वस्य प्रतिपादनार्थं श्रुतिषु तत्र तत्राख्यायिका समाश्रिता ।
न ह्याख्यानस्याख्यानां तात्पर्यं किन्तु तेन तेनाख्यानेन विद्यास्त्यादिकं
प्रतिपाद्यते । (ब्रः उः २।१ आभाषभाष्यम्, ब्रः उः ८।७।१, कठ उः १।१।१
इत्यादिश्रुतीनां शाङ्करभाष्यं द्रष्टव्यम्) ।

द्वितीयं तात्पर्यमस्या आख्यायिकायाः खल्वेतद् यदेतस्य ब्रह्मण एव ज्ञानादन्यादीनां त्रयाणां देवानां श्रेष्ठत्वं जातमिन्द्रेण च प्रथमतया तद्ब्रह्मावगतेर्देवश्रेष्ठत्वं लब्धम् । अतो यः कश्चनैतद् ब्रह्म विजानाति स श्रेष्ठत्वमुपैतीति ब्रह्मविद्यास्तुत्यर्था चेयमाख्यायिका ।

दुर्विशेषमेतद् ब्रह्मतत्त्वं नाल्पायासेन लब्धुं शक्यमिति चास्या आख्यायिकायाः सार्थक्यं भवितुमर्हेति यतो महातेजस्विनाऽपि देवतात्रयेण क्लेशेनैव तत्तत्त्वमवगतम्, इन्द्रेणापि च देवराजेन महतैव प्रयासेन ब्रह्मविद्या समुपार्जिता । का कथा प्राकृतानां मनुष्याणाम् ?

नेदं यदिदमुपासत इति प्राचीने प्रथमखण्डगतमन्त्रांशे ब्रह्मण उपास्यत्वं निराकृतम् । निर्गुणस्यानुपास्यत्वेऽपि मन्दाधिकारिणा सगुणस्य ब्रह्मण उपासना कर्तव्येति 'तद्ध तद्वनमित्युपामितव्य'मित्येव-
रूपेणोपासनाविधानपरापि भवितुमर्हत्येषाख्यायिका ।

प्राणिना कर्तृत्वभोक्तृत्वादिरभिमानो मिथ्येत्येत्परकमप्येतदाख्यायान भवेत् । अग्निवाय्वोर्देहनादानकर्तृत्वाभिमानोऽपि मिथ्येति प्रतिपादितमत्र बृणेऽपि तयोर्देवयोः शक्ते प्रसरो नास्तीति प्रदर्शनेन । एवं जयाद्यभि-
मानोऽपि सुतरा मिथ्येति किमुत वक्तव्यम् । अनेनाभिमानशातनेन शमदमादिसाधनापेक्षा ब्रह्मविद्यार्थमावश्यकीति द्योतयत्येषाख्यायिकेति वाक्यभाष्यकृतामाशयः ।

आचार्याद्वैव ब्रह्मविद्या लब्धव्येत्यप्येतस्या आख्यायिकायास्तात्-
पर्यं वक्तुं शक्यते, उमासकाशादेवेन्द्रस्य विद्यालाभात् ।

The significance of the story

In the first two khaṇḍas of Kenopaniṣad, Brahman, the Absolute, has been propounded. But such a difficult concept can hardly be apprehended by a dullard. So Brahman, the omnipotent and omniscient, is being

established in the third and in the fourth khaṇḍas. Ordinary insensible persons fail to understand the implication of the Śruti—अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्. They argue that anything which is beyond any means of knowledge is a chimera as the square circle etc. Thus Brahman also being beyond knowledge (अविज्ञातम्) becomes tantamount to an absurdity. In order to allay this misconception Śruti has shown in the last two khaṇḍas that Brahman is not at all absurd ; on the contrary, the entire world is ruled by Him, He is the Supreme God, Powerful of all powerfuls, the main cause of the victory of the gods as also the defeat of the *asuras*.

The second implication of this allegory is that all supremacy is dependent on Brahman inasmuch as the supremacy of the three gods viz. Agni, Vāyu and Indra rested on their knowledge of Brahman and the foremost position of Indra constituted in his learning Brahman for the first time.

Another signification of the story lies in affirming that the knowledge of Brahman is not easily attainable, but it requires immense effort. Even the powerful personalities as Agni, Vāyu and Indra were able to know Brahman only with a great strain. Thus it goes without saying that ordinary human beings will have to toil a lot.

Although the meditation on unqualified Brahman is said to be totally impossible (K.U.1.4.), still meditation on this qualified Brahman is prescribed here by way of this story for persons of lower calibre. In fact, at the end of the fourth khaṇḍa there is a definite prescription for meditation.

Man thinks that he is the performer of the majestic deed and the enjoyer of the good fortune. But in this story it is shown that even the vigour of the gods is dependent on Brahman. They are unable to show their strength even upon a speck of straw. The victory of the gods is then necessarily a result of the strength of Brahman.

We may also learn from this story that none can attain this knowledge of Brahman without the help of a preceptor as Indra failed to know Brahman himself but knew only by the instruction of Umā.

ब्रह्म ह देवेभ्यो विजिग्ये तस्य ह ब्रह्मणो विजये देवा
अमहीयन्त¹ । ते ऐक्षन्तास्माकमेवायं विजयोऽस्माकमेवायं
महिमेति ॥१॥

1. In some editions this mantra ends here and the second mantra begins with त ऐक्षन् etc.

Eng. Tran.—It is said that Brahman won a victory for the gods and in the victory of that Brahman the gods became elated. They thought : ‘Ours, indeed, is this victory ! Ours, indeed, is this glory !’

• *Paraphrase*—ब्रह्म ह (किल) देवेभ्य (देवाना कृते) विजिग्ये (जय लब्धवत्, देवा जगत् पालयिष्यन्तीति न्यायमर्यादामतिक्रामतोऽमुरान् निर्जित्य देवेभ्यो जयफल प्रायच्छत्) । तस्य ह ब्रह्मणः विजये [मति] (ब्रह्मण्युक्त्या देवाना जये सति) देवा अमहीयन्त (महिमानं प्राप्तवन्त) । ते (देवा) ऐक्षन्त (ईक्षितवन्त) —अस्माकम् एव अयम् विजयः, अस्माकम् एव अय महिमा इति (विजयो महिमा च स्वेषामेवेति देवाश्चिन्तितवन्त) ।

Padabhāṣyam—ब्रह्म यथोक्तलक्षणं परं ह किल देवेभ्यः अर्थाय विजिग्ये जयं लब्धवत् । देवानामसुराणां च सग्रामेऽमुराञ्जित्वा जगदरातीनीश्वरसेतुभेत्तॄन्¹ देवेभ्यो जयं तत्फलं च प्रायच्छज्जगतः स्येम्ने । तस्य ह किल ब्रह्मणो विजये देवाः अग्न्यादयः अमहीयन्त महिमानं प्राप्तवन्तः ।

तदाऽत्मसंस्थस्य प्रत्यगात्मन ईश्वरस्य सर्वज्ञस्य सर्व-क्रियाफलसंयोजयितुः प्राणिनां सर्वशक्तेर्जगतः स्थितिं चिकीर्षोरयं जयो महिमा चेदयजानन्तः • ते देवा ऐक्षन्त ईक्षितवन्तः, अग्न्यादिस्वरूपपरिच्छिन्नात्मकृतोऽस्माकमेवायं विजयः, अस्माकमेवायं महिमाऽग्निवाय्विन्द्रत्वादिलक्षणो

• “ईश्वरस्य तेषां मर्यादा वर्णाश्रमादिधर्मास्तदभेदकान्” —AG.
सेतवो

जयफलभूतोऽस्माभिरनुभूयते । नास्मत्प्रत्यगात्मभूतेश्वरकृत
इति ।

Vākyaabhāṣyam—ब्रह्म 'इ' इत्येतिह्यर्थः । पुरा किल
देवासुरसंग्रामे जगत्स्थितिपरिपालयिषयात्मानुशासनानु
वर्तिभ्यो देवेभ्योऽर्थिभ्योऽर्थाय विजिग्येऽजैषीदसुरान् ।
ब्रह्मण इच्छानिमित्तो विजयो देवानां बभूवेत्यर्थः ।
तस्य ह ब्रह्मणो विजये देवा अमहीयन्त । यज्ञादिलोक-
स्थित्यपहारिष्वसुरेषु पराजितेषु देवा वृद्धिं पूजां वा
प्राप्तवन्तः ॥१॥

Vivaraṇam—देवासुरसंग्रामे ब्रह्म खल्वसुरान् पराजित्य जय
तत्फलं च महिमादिकं देवेभ्यः प्रददौ । असुरा हीश्वरसेतुविभेदका इति
वर्णाश्रमादिधर्मरक्षार्थमसुराणां पराजयमावश्यकं मत्वा जगतः स्थैर्याय
लोकस्थितिपरिपालनाय वा ब्रह्म देवेभ्यो जयमसुरेभ्यश्च पराजय
विदधौ । देवाश्च जगत्पालकाः सन्तो वृद्धिं गताः पूजिताश्च चिन्तया-
मासुर्यंदेष जयो जयफलं च स्वोपार्जितमेवेति । वृद्धिहेतुमीश्वरमात्मत्वे-
नापरिगृह्य शरीरमात्रमात्मेति चिन्तयन्तस्ते भ्रान्ता आसन् ।

Exposition—In the conflict of the gods and demons
Brahman defeated the demons as they were prone to
demolish the existing moral order created by Him. The
gods were made the custodians of 'dharma' as represented
by the systems of four castes and four stages of life
(वर्णाश्रम). The gods thus attained the victory and won
laurels as a result. The gods being extremely elated

forgot the secret of their success. Without thinking the Almighty Brahman as their own self they looked upon the mere bodies as their self and victors. This was a serious mistake for the gods.

NOTES

विजिग्ये—3rd per. sing. perfect (लिट्) of वि-जि. The ātmanepada is by the rule “विपराम्भ्यां जेः” (Pāṇ. 1.3.19).

अमहीयन्त—3rd per. plural imperfect (लङ्) of महीङ्. Some roots as कण्डूञ् etc. always take यक् without any difference in meaning. cf. कण्डूदिभ्यो यक् (Pāṇ. 3.1.27). There Bhaṭṭoji (under S. K. 2678 sūtra) says—“महीङ् पूजायाम्, महीयते, पूजा लभत इत्यर्थः.”

ऐक्षन्त—In Upaniṣadic language we very often find the root ईक्ष् to mean ‘to think’, ‘to consider’, ‘to reflect’ etc. Here also the gods reflected. Also cf. स ऐक्षत लोकांस्तु सृजै (ऐ. उ. १।१), तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय (छा उ. ६।२।३), स हायमीक्षाञ्चक्रे (बृ. उ. १।४।२) etc.

तद्धैवां विजज्ञौ^१ तेभ्यो ह प्रादुर्बभूव तन्न व्यजानत^२
किमिदं यक्षमिति ॥२॥

Eng. Tran.—(Brahman) indeed. knew this (false knowledge) of them i. e. gods. He appeared for them.

^१ “विजिज्ञाविति पाठ इकारश्चादसः”—PMD.

^२ v. l. व्यजानन्त—ASB. and almost all dualists viz. P., PRR., PMD.

(They) did not understand it—what this respectable object was.

Paraphrase—[ब्रह्म] ह (किल) एषाम् (देवानाम्) तत् (मिथ्याज्ञानम्, ब्रह्मणा लब्धं जय स्वकृत इति ज्ञानम्) विजज्ञौ (विज्ञातवत्) । [ब्रह्म] ह नेभ्य (देवेभ्य, देवान् अनुग्रहीतुम्) प्रादुर्बभूव (प्रादुर्भूतम्, तेषां दर्शनीयमभूत्) । [देवाः] तत् (प्रादुर्भूत ब्रह्म) न व्यजानन् (व्यजानन्त, विज्ञातवन्त) —किम् उद यक्षम् (पूज्यम्) इति ।

Padabhāṣyam—एव मिथ्याभिमानेक्षणवता तद् ह किल एषां मिथ्येक्षणं विजज्ञौ विज्ञातवद् ब्रह्म । सर्वेक्षितृ हि तत् सर्वभूतकरणप्रयोक्तृत्वात् । देवानां च मिथ्याज्ञानमुपलभ्य भ्रमासुरवद् देवा मिथ्याभिमानात् पराभवेयुरिति तदनुकम्पया देवान्मिथ्याभिमानापनोदनेनानुगृह्णीयामिति तेभ्यः देवेभ्यः ह किलार्थाय प्रादुर्बभूव स्वयोगमाहात्म्यनिमित्तेनात्यद्भुतेन विस्मापनीयेन रूपेण देवानामिन्द्रियगोचरे प्रादुर्बभूव । तत् प्रादुर्भूतं ब्रह्म न व्यजानन् नैव विज्ञातवन्तो देवाः किमिदं यक्षं पूज्यं महद्भूतम् इति ॥२॥ ✓

Vākyaabhāṣyam—त ऐक्षन्त इति मिथ्याप्रत्ययत्वाद्धेय-त्वख्यापनार्थमाप्तायः । ईश्वरनिमित्ते विजये स्वसामर्थ्यनिमित्तोऽस्माकमेवायं विजयोऽस्माकमेवायं भहिमेत्यात्मनो जयादि श्रेयोनिमित्तं सर्वात्मानमात्मस्थं सर्वकल्याणात्पदमीश्वरमेवात्मत्वेनाबुद्ध्वा पिण्डमात्राभिमानाः सन्तो यं मिथ्याप्रत्ययं चक्रुस्तस्य पिण्डमात्रविषयत्वेन मिथ्याप्रत्ययत्वात् सर्वा-

तमेश्वरयाथात्म्यावबोधेन हातव्यताख्यापनार्थस्तद्वैपामित्याद्या-
ख्यायिकास्नायः ।


तद् ब्रह्म ह किलैपा देवानामभिप्रायं मिथ्याहङ्काररूपं
• विजज्ञौ विज्ञातवत् । ज्ञात्वा च मिथ्याभिमानशाननेन
तदनुजिघृक्षया देवेभ्योऽर्थाय तेषामेवेन्द्रियगोचरे नातिदूरे
प्रादुर्बभूव । महेश्वरशक्तिमायोपात्तेनात्यन्ताद्भुतेन प्रादुर्भूतं
किल केनचिद्रूपविशेषेण । तत् किलोपलभमाना अपि देवा
न व्यजानन्त न विज्ञातवन्तः किमिदं यदेतद्यक्षं पूज्य-
मिति ॥२॥

Vivaraṇam—आत्मानं सर्वशक्तिस्वरूपमज्ञात्वा केवलं पिण्डमात्रं
विचिन्तयन्तो देवा मिथ्याज्ञानवन्त इति ब्रह्म विजज्ञौ । यः खलु सर्वज्ञः
स कृत्स्नमेव जानातीति सर्वज्ञेन ब्रह्मणा देवानां मिथ्येक्षणमपि ज्ञातम् ।
यथा खल्वमुरा मिथ्याज्ञानवशात् पराभूतास्तथा देवा अपि मिथ्याज्ञानवशं
गताः पराभवेयुरिति समीक्ष्य देवानां पराभवो मा जनीति देवाननुग्रहीतुं
ब्रह्म तेभ्यः प्रादुर्बभूव । माययाऽत्यद्भुत रूप प्राप ब्रह्म, तेनैव च विस्माप-
नीयेन रूपेण देवाना प्रत्यक्षीभूत जातम् । देवाश्च तत्स्वरूपं नाव-
बोधितवन्तः, अपि तु ते परस्परमालोचयामामुः किमेतद् पूज्य वस्त्विति ।
पूजार्थंकाद् यक्षतेर्घातोर्निष्पन्नत्वाद् यक्ष पूज्यमित्यर्थः ।

Exposition—Brahman knew the wrong notion of the
gods because He is omniscient. But He took pity on
the gods that they would also meet the same fate as
that of the demons for the sake of their false knowledge.
So He appeared before them in order to allay their mis-

conception. But due to the strange form in which He was perceived, the gods failed to know Him. The gods pondered seriously—what this respectable form (यक्ष) may be ?

NOTES

 **यक्षम्** —The word may be derived from यक्ष पूजायाम् (चुरादि, आत्मनेपद, १६९३) by the addition of अच् by the rule नन्दिग्रहिपचादिभ्यो ल्युणिन्यचः (Pāṇ. 3.1.134). We know that पचादि is an illustrative list (आकृतिगण) and we may include any word in this list according to the exigency of circumstances. This word is used in this sense in यक्ष-स्याध्यक्षं तविषं महान्तम् (RV. 10.88.13) which has been interpreted by Sāyaṇa as—यक्षस्य । यक्षतिः पूजार्थः । . . . यक्षस्य पूज्यस्य देवस्य etc. Also cf. RV. 2.5.1 and 7.88.6.

तेऽग्निमब्रुवञ्जातवेद एतद्विजानीहि किमेतद् यक्षमिति
तथेति ॥३॥ तदभ्यद्रवत्तमभ्यवदत् कोऽसीत्यग्निर्वा अहम-
स्मीत्यब्रवीज्जातवेदा वा अहमस्मीति ॥४॥ तस्मिंस्त्वयि
किं वीर्यमित्यपीदं सर्वं दहेयं यदिदं पृथिव्यामिति ॥५॥
तस्मै तृणं निदधावेतद्दहेति तदुपप्रेयाय सर्वजवेन तन्न
शशाक दग्धुं स तत् एव निववृते नैतदशकं विज्ञातुं यदेतद्
यक्षमिति ॥६॥

Eng. Tran.—They said to Agni, ‘O Jātavedas, discern this, what this Yakṣa is.’ (He said,) ‘yes’ and went near it.

(It) said to him, 'who are you ?' (He) said, 'I am Agni indeed, I am Jātavedas.'

—In such as you what power is there ?

—I can burn everything, whatever there is in this world.

It placed a straw and said, 'Burn this.'

(Agni) went towards it with all speed (but) could not burn it. He returned from it (Yakṣa) and (said), 'I have not been able to understand what this Yakṣa is.'

Paraphrase—ते (देवाः) अग्निम् अब्रुवन् (उक्तवन्तः)—[हे] जातवेदः (सर्वभूतज्ञ, जातानि सर्वाणि भूतानि वेद इति जातवेदाः), किम् एतत् यक्षम् इति एतत् विजानीहि (विशेषेण अवधारय) । नथा [अस्तु] इति [चिन्तयन् अग्नि] तत् (यक्षम्) अभ्यद्रवत् (प्रतिगतवान्) । [यक्षम्] तम् (अग्निम्) अभ्यवदत् (प्रत्यभाषत)—कोऽसि इति (कस्त्वमसि) ? [अग्नि] अब्रवीत्—अग्निः (देवसेनामग्रे स्वयं नयति इति अग्रणीः, अग्रणीत्वात् अग्निशब्दः इति देवसेनानीत्वेनाभिमानो दृश्यते) वै (प्रसिद्धचर्यको निपातः) अहम् अस्मि इति, जातवेदाः (सर्वभूतज्ञः) वै अहम् अस्मि इति । यक्षम् आह—तस्मिन् त्वयि (एतादृशप्रसिद्धगुणयुक्ते प्रख्यातनामानि च त्वयि) किम् (कीदृशम्) वीर्यम् (सामर्थ्यम्) इति ? [अग्निः अवोचत्] पृथिव्याम् (जगति, उपलक्षणमेतत्, सर्वत्रेत्यर्थः) यत् इदम्, सर्वम् अपि ईदं दहेयम् (दग्धुं शक्नुयाम्, दग्ध्वा भस्मीकुर्याम्) इति । [यक्षम्] तस्मै (तदर्थम्, तस्य अग्नेः पुरत इति यावत्) तृणम् निदधौ (स्थापितवत्) [आह च] एतत् दह (तृणमात्रं दह, यदि तृणमात्र-स्यापि दहनेऽशक्तस्तर्हि दग्धत्वाभिमानं त्यज इत्यभिप्रेत्य

तृणमात्रमुपस्थापितवत्) इति । [अग्नि] तत् (तृणम्) सर्वजवेन (सर्ववेगेन, सर्वशक्त्या) उपप्रेयाय (उपगतवान्), [किन्तु] तत् (तृणम्) दग्धु न शशाक (पारितवान्) । म. (अग्नि) तत एव (यक्षात् एव) निववृते (निवृत्तोऽभूत्) । [प्रत्यागत्य देवान् उवाच] एतत् (यक्षम्) विज्ञातु न अशकम् (शक्तवान्)—यन् एतत् यक्षम् इति ।

Padabhāṣyam—ते तदजानन्तो देवाः सान्तर्भयास्त-
द्विजिज्ञासवः अग्निम् अग्रगामिन जातवेदसं सर्वज्ञकल्पम्
अब्रूवन् उक्तवन्तः । हे जातवेदः एतद् अस्माद्गोचरस्थं
यक्षं विजानीहि विशेषतो बुध्यस्व त्वं नस्तेजस्वो किमेत-
द्यक्षमिति ॥३॥

तथा अस्तु इति तद् यक्षम् अभि अद्रवत्
तत्प्रति गतवानग्निः । तं च गतवन्तं पिपृच्छिषुं
तत्समीपेऽप्रगल्भत्वात्तूष्णीभूतं तद्यक्षम् अभ्यवदद् अग्निं
प्रत्यभाषत कोऽसौति । एवं ब्रह्मणा पृष्टोऽग्निरब्रूवात्
अग्निर्वा अग्निनामा अद्वं प्रसिद्धो जातवेदाः इति च
नामद्वयेन प्रसिद्धतयात्मानं श्लाघयन्निति ॥४॥

एवमुक्तवन्तं ब्रह्मावोचत् तस्मिन् एव प्रसिद्धगुणनाम-
वति त्वयि किं वीर्यं सामर्थ्यम् इति । सोऽब्रूवीद् इदं
जगत् सर्वं दहेयं भस्मीकुर्यां यद् इदं स्थावरादि
पृथिव्यामिति । पृथिव्यामित्युपलक्षणार्थम्, यतोऽन्तरिक्षस्थ-
मपि दह्यत एवाग्निना ॥५॥

तस्मै एवमभिमानवते ब्रह्म तृणं निदधौ पुरोऽग्नेः
 स्थापितवत् । ब्रह्मणा 'एतत् तृणमात्रं ममाग्रतो दह, न
 चेदसि दग्धुं समर्थः, मुञ्च दग्धृत्वाभिमानं सर्वत्र' इत्युक्तः
 तत् तृणम् उपप्रेयाय तृणसमीपं गतवान् सर्वज्वेन सर्वोत्-
 साहकृतेन वेगेन । गत्वा तत् न शंशाक नाशकद् दग्धुम् ।
 स जातवेदास्तृण दग्धुमशक्तो व्रीडितो हतप्रतिज्ञः तत
 एव यक्षादेव तूष्णीं देवान्प्रति निवृत्ते निवृत्तः प्रतिगतवान्
 न एतद् यक्षम् अशकं शक्तवानहं विज्ञातुं विशेषतः
 यदेतद्यक्षमिति ॥६॥

Vākyaabhāṣyam—तद्विज्ञानायाग्निसम्बुवन् । तृणनिधाने-
 स्यमभिप्रायोऽत्यन्तसम्भावितयोरग्निमारुतयोस्तृणदहनादा-
 नाशक्त्यात्मसम्भावना शातिता भवेदिति ॥३-६॥

Vivaraṇam—यक्षस्वरूपमविजानन्तो देवा देवमेनापतिमग्निमाह—
 जातवेद एतद् यक्षस्वरूप विजानीहीति । तैः प्रेम्णोऽग्निर्यक्षसमीप-
 मुपागतः । यक्षेण स्वस्वरूप पृष्टोऽग्निराह—अहं खल्वग्रणी-
 रित्यग्निर्नाम, जातान् वेक्षीति जातवेदा इत्यप्यभिधानं मम । पुनर्यक्षेण
 'त्वयि किं वीर्यम्' इति पृष्टः प्राह—पृथिव्याम्, उपलक्षणेनान्तरिक्षेऽपि
 यत् किमपि विद्यते तत् सर्वं दग्ध्वा भस्मीकुर्यामिति । तदा तद् यक्षमग्नेर-
 भिमानं शातयितुं तृणमेकं निधाय प्राह—यद्येतत् तृणमपि दग्धुं न
 प्रभवसि तर्हि भुधैव ते दग्धृत्वाभिमानः, अयुक्तश्चेत् परित्यज्य ते
 तदभिमानम् । अग्निरपि तदनायासेन भस्मीकरिष्यामीति चिन्तयन्नासीत्
 किन्तु सर्वमपि शक्तिं तत्र विफलीभूतामालोक्य नितरा त्रेपे । प्रत्या-
 वृत्तश्च यक्षसकाशादाह देवान्—न जाने किमेतद् यक्षमिति ।

Exposition—The gods, having failed to know what the Yakṣa was, asked Agni to determine the nature of it. Agni went towards it and was accosted, “Who are you ?” Agni replied, “I am Agni by name and people also call me Jātavedas since I know everything.” Yakṣa enquired of Agni about his power and learnt from him that Agni could burn everything. To this Yakṣa said, “I put here a blade of grass and if you are unable to burn it, you must shun your false notion that you can burn.” Agni approached the speck of grass but with all his might and force employed there, he failed miserably and returned bashfully to the gods saying, “I am sorry, I could not understand the Yakṣa.”

NOTES

जातवेदः—Vocative of जातवेदस्, to be declined as वेदस्. The gods first send Agni to know the nature of Yakṣa. So it is quite reasonable that they address Agni as Jātavedas, which means ‘One who *knows* all beings which are born.’ Why should Agni then be not sent for *knowing* this Yakṣa ? Agni also has this vanity that he knows everything and that is why he vaingloriously says that he is called Jātavedas.-

The word जातवेदस् has been derived by Yāska as जातानि वेद, जातानि वैनं विदुः etc. (Nir. 7.19)

अग्निर्वा....जातवेदा वा अहमस्मीति—Students should note the sandhi here as अग्नि+वै+अहम्>अग्निर्वा अहम्. The alt. form is वायहम्. The rule applied for the latter is एचोऽय-वायावः (Pāṇ. 6.1.78) and for the former one additional rule as लोपः शाकल्यस्य (Pāṇ. 8.3.19) is necessary. But further sandhi as वा+अहम्>वाहम् is prohibited here by पूर्वत्राभिद्वम् (Pāṇ. 8.2.1).

The amount of vanity in Agni is clearly expressed by the mention of the two names. As one utters the forename first and then mentions any title which he might have won by his valour or any distinctive feature, so also Agni first utters his name and then his title जातवेदस्. (cf. “विशेषनाम्ना पुनरात्मानमाह—जातवेदा वा अहमस्मीति”—ŚN. and “नामद्वयेन प्रसिद्धतयाऽत्मानं श्लाघयन्”—ŚPB.

निवदते—3rd person sing. Perfect of नि-वृत्. /

किं वीर्यम्—Most of the commentators interpret—‘What is your power ?’ i. e. ‘किम्’ in their opinion, is an interrogatory word. But ŚN. takes it to signify negation (आक्षेप). cf. “किमाक्षेपे । न किमपीत्यर्थः”—ŚN.

अथ वायुमब्रुवन् वायवेतद् विजानीहि किमेतद् यक्षमिति तथेति ॥७॥ तदभ्यद्रवत्तमभ्यवदत् कोऽसीति वायुर्वा अहमस्मीत्यब्रवीन्मातरिश्वा वा अहमस्मीति ॥८॥ तस्मिंस्त्वयि किं वीर्यमित्यपीदं सर्वमाददीय यदिदं पृथिव्यामिति ॥९॥ तस्मै तृणं निदधावेतदादत्स्वेति तदुपप्रेयाय सर्वजवेन तन्न शशाकादातुं स तत्र एव निवहृते न तदशकं विज्ञातुं यदेतद् यक्षमिति ॥१०॥

Eng. Tran.—Then (they) said to Vāyu, ‘O Vāyu, discern this, what this Yakṣa is.’ (He said,) ‘yes’ and went near it. (It) said to him, ‘Who are you ?’ (He) said, ‘I am Vāyu indeed, I am Mātariśvan.’

—In such as you what power is there ?

—I can take up everything, whatever there is in this world.

It placed a straw and said, ‘Take it up.’

(Vāyu) went towards it with all speed (but) could not take it up. He returned from it (Yakṣa) and (said), ‘I have not been able to understand what this Yakṣa is.’

Paraphrase—... मातरिश्वा (मातरि अन्तरिक्षे श्वयति गच्छति वर्धते वा ह्रति, वायोर्नामान्तरम्) ... आददीय (गृह्णीयाम्) ... आदत्स्व (गृहाण) ... आदातुम् (ग्रहीतुम्) ... । (विन्दुचिह्नितस्यांशस्य व्याख्यानं पूर्ववत् । तदर्थं १७१ पृष्ठा द्रष्टव्या ।)

Padabhāṣyam—अथ अनन्तरं वायुमब्रुवन् हे वायो एतद्विजानीहि इत्यादि समानार्थं पूर्वेण । वानाद् गमनाद् गन्धनाद्वा वायुः । मातर्यन्तरिक्षे श्वयतीति मातरिश्वा । इदं सर्वमपि आददीय गृह्णीयाम् । यदिदं पृथिव्याम् इत्यादि समानमेव ॥७-१०॥

Vākyabhāṣyam—विशेषतया न व्याख्यातम् । ३-६ मन्त्राणां व्याख्या द्रष्टव्या ।

Vivaraṇam—यथाग्निस्तृणमपि दधुमममर्थं सन्निवृत्तो बभूव, यक्षस्वरूपज्ञाने स्वस्य विफलता च देवेभ्यो निवेदयामास तथैव वायुर्गपि सर्वप्यादाने नितरामभिमानयुक्तोऽपि तृणस्याप्यादाने कृत्स्नामपि स्वशक्तिं विफलीभूतामान्द्रोक्ष्य पराजयमङ्गीकृत्य देवेभ्यः प्राह—नैतद् यक्ष विज्ञानु प्रभवामीति ।

Exposition—Vāyu also failed similarly to know the nature of Yakṣa. He had the vanity of blowing off anything of this world. But even a blade of grass which was presented before him as a challenge against his might remained intact inspite of the best efforts of Vāyu. By this the conceit of Vāyu was totally crushed. He blushed with shame and admitted his inability to understand what this Yakṣa was.

NOTES

वायुम्—The word वायु is derived from the root वा (वा गतिगन्धनयोः, १०५०, अदादि, वाति) with the affix उण् added by the rule कृवापाजिमिस्वदिसाध्यशूभ्य उण् (उणादि, १ सूः)

मातरिश्वा—मातरि—श्वि+कनि by the rule श्वन्नुक्षा....
परिज्मन्मातरिश्वन्मघवन्निति (उणादि, १५७ सू:). The root
 श्वि (दुओश्वि गतिवृद्धयोः, १०१०, भ्वादि, श्वयति) means to go
 or to grow and मातृ means अन्तरिक्ष. cf. सर्वनिर्माणहेतुत्वान्
माताऽन्तरिक्षम् (Sāyaṇa under RV. 1. 60. 1). Thus
मातरिश्वा means 'one who goes or grows in अन्तरिक्षे'. cf.
 "मातर्यन्तरिक्षे श्वयतीति मातरिश्वा । धातोरिकारलोपः"—Bhaṭṭoji
 under Uṇādi 157. "सप्तम्या अलुक् निपातनात्"—बालमनोरमा.
 Acc. to Macdonell it is "probably from S'ū, grow".
 V.G.S. P.68 f.n.

आववीय, भावतस्व—आ-दा (ह्वादि)+लिङ् 1st person
 sing. ; आ-दा (ह्वादि)+लोट् 2nd person sing. In both the
 cases the root is ātmanepadī by the rule आङो ङोऽनास्य-
 विहरणे (Pāṇ. 1.3.20)

अथेन्द्रमब्रुवन् मघवन्नेतद् विजानीहि किमेतद्
 यक्षमिति तथेति । तदभ्यद्रवत्तस्मात्तिरोदधे ॥११॥ स
 तस्मिन्नेवाकाशे स्त्रियमाजगाम बहुशोभमानामुमां हैमवतीं
 तां होवाच किमेतद् यक्षमिति ॥१२॥

Eng. Tran.—Then (the gods) said to Indra, 'Maghavan, discern this, what this Yakṣa is.' (He said,) 'yes' and went near it. (It) disappeared from him (Indra). In the same (region of) sky he (Indra) came

across a woman, most beautiful Umā, the daughter of Himavat. (He) said to her, 'What is this Yakṣa ?'

Paraphrase—अथ (अनन्तरम्) [देवाः] इन्द्रम् अब्रुवन् (उक्तवन्तः) —[हे] मघवन्, किमेतद् यक्षमिति एतद् विजानीहि । तथा [अस्तु] इति [चिन्तयन् इन्द्रः] तन् (यक्षम्) अभ्यद्रवत् (प्रतिगतवान्) । [किन्तु ब्रह्म] तस्मात् (इन्द्रात्) तिरोदधे (निरोभूतम्, देवश्रेष्ठ-त्वेनेन्द्रस्याभिमानानिश्चय आसीदितिन्द्रेण मह नैव प्रोवाच, तस्याभिमानशाननाय ।) स. (इन्द्रः) [न निववृते], तस्मिन् एव आकाशे (ब्रह्मणस्तिरोधानकाले यत्रेन्द्र आसीन् तत्रैवाकाशे) [तस्थौ] (स्थितवान्, अनिवृत्तं सन् यक्षस्वरूपं ध्यायन्नासीत्) । [इन्द्रः तत्र आविर्भूताम्] बहुशोभमानाम् (शोभनतमाम्) हैमवतीम् (हेमालङ्कारभूषिताम् इव । यद्वा हिमालयदुहिताम्) उमाम् स्त्रियम् (स्त्रीरूपाम्) आजगाम (उपगतवान्), ताम् (उमाम्) ह उवाच—किमेतद् यक्षमिति ।

Padabhāṣyam—अथेन्द्रमब्रुवन्मघवन्नेतद्विजानीहि इत्यादि पूर्ववत् । इन्द्रः परमेश्वरो मघवान् बलवत्त्वात् । तथेति तदभ्यद्रवत् । तस्मात् इन्द्रादात्मसमीपं गतात् तद् ब्रह्म तिरोदधे तिरोभूतम् । इन्द्रस्येन्द्रत्वाभिमानोऽतितरो निराकर्तव्य इत्यतः संवादमात्रमपि नादाद् ब्रह्मेन्द्राय ॥११॥

तद्यक्षं यस्मिन्नाकाशे आकाशप्रदेशे आत्मानं दर्शयित्वा तिरोभूतमिन्द्रश्च, ब्रह्मणस्तिरोधानकाले, यस्मिन्नाकाशे आसीत्, स इन्द्रः तस्मिन्नेव आकाशे तस्थौ किं तद्यक्षमिति ध्यायन् । न निववृतेऽग्न्यादिवत् । तस्येन्द्रस्य यक्षे भक्तिं बुद्ध्वा विद्या उमारूपिणी प्रादुरभूत् स्त्रीरूपा ।

स इन्द्रः ताम् उमां बहुशोभमानाम्, सर्वेषां हि शोभमानानां शोभनतमा विद्या, तदा बहुशोभमानेति विशेषणमुपपन्नं भवति । हैमवतीं हेमकृताभरणवतीमिव बहुशोभमानामित्यर्थः । अथवा—उमैव हिमवतो दुहिता हैमवती नित्यमेव सर्वज्ञे-
श्वरेण सह वर्तत इति ज्ञातुं समर्थेति कृत्वा ताम् उपजगात् ।
इन्द्रः तां ह उमां किल उवाच पप्रच्छ—ब्रूहि किमेतद्,
दर्शयित्वा तिरोभूतं यक्षमिति ॥१२॥

Vākyaabhāṣyam—इन्द्र आदित्यो वज्रभृद्वा, अविरोधात् । इन्द्रोपसर्पणे ब्रह्म तिरोदध इत्यत्रायमभिप्रायः—इन्द्रोऽहमित्य-
धिकतमोऽभिमानोऽस्य । सोऽहमग्न्यादिभिः प्राप्तं वाक्सम्भाषण-
मात्रमप्यनेन न प्राप्तोऽस्मीत्यभिमानं कथं न नाम जह्यादिति
तदनुग्रहायैवान्तर्हितं तद् ब्रह्म बभूव ॥११॥

स शान्ताभिमान इन्द्रोऽत्यर्थं ब्रह्म विजिज्ञासुर्यस्मिन्नाकाशे
ब्रह्मणः प्रादुर्भाव आसीत्तिरोधानं च तस्मिन्नेव स्त्रियमति-
रूपिणीं विद्यामाजगाम । अभिप्रायोद्वोघहेतुत्वाद् रुद्रपत्न्युमा
हैमवतीव सा शोभमाना विद्यैव । विरूपोऽपि विद्यावान्
बहु शोभते ॥१२॥

Vivaraṇam—यक्षस्वरूपं ज्ञातुमसमर्थावग्निवायू निवृत्तौ । देवाः
सर्वे सम्भूय देवराजमिन्द्रमुपेत्योचुः—भवान् खलु देवानां श्रेष्ठो
बलिष्ठश्च । तद् गम्यता यक्षस्वरूपं च विज्ञायतामिति ।
जिज्ञासुरिन्द्रो यक्षमुर्षतः, यक्षं च तस्मात् समीपवर्तिन इन्द्रात्तिरोभूतम् ।
देवश्रेष्ठत्वेन नितरामभिमानवत इन्द्रस्याभिमानो निराकर्तव्य इति
तद् यक्षमग्निना वायुना च संवादं कुर्वदपि नेन्द्रं किमपि बभाषे ।
एवमभिमानशातनेऽपि नासाविन्द्रस्तत्स्थानं तत्याज । तस्मिन्नेवान्तरिक्षे

स्थितो ध्यायन्नासीत् —किमिदं यक्षमिति । एवमिन्द्रस्य यक्षे भक्तिं^१ ज्ञात्वा विद्यैव स्त्रीरूपमाश्रित्य प्रादुर्भूता । इन्द्रस्तत्रोमारूपिणीं विद्यां बहुशोभमानामालोकितवान् । स्वयंप्रकाशस्य ब्रह्मण उज्ज्वलतमत्वात् 'तस्य भामा सर्वमिदं विभाती'ति च श्रुतेस्तस्या उमायाः शोभनतमत्वं सुष्ठु युज्यते । मा चोमा हैमवतीव, हेमालङ्कारभूषिता काचन यथा नितरां शोभामदधाना दृश्यते तथैवोमापि । अस्मिन् पक्षे 'इव' शब्दस्याध्याहार आवश्यक इत्यरुचेराह द्वितीय व्याख्यानं भाष्यकार — हिमवतो दुहिता हैमवती रुद्रपत्नी । रुद्रपत्न्याः सर्वज्ञेन रुद्रेण सह नित्यं विद्यमानत्वात्^२ विद्यासामर्थ्यमस्तीति तामुपजगामेन्द्र, पप्रच्छ च—किमिदं यक्षमिति ।

^१ अदन्तत्वाद् भक्तिर्न सर्वथा निराकृता किन्तु भक्त्या मोक्ष इति नाङ्गीकृतम् । भक्तिवादिभिर्येषां वैभक्त्या मोक्ष इति पक्षः कवीक्रियते, अस्याभिस्तु मन्दाधिकारिणां कृत उपामनाबन्धिकीति वदन्निरुपासनाथं^३ भक्तिरुररीक्रियते, ततश्चोपासनादिना चित्तयुद्धौ चपिते च कलमये ज्ञाने लब्धे ज्ञानार्देव मोक्ष इत्युच्यते । सगुणब्रह्मोपासनाथं^४ प्रारब्धधर्ममाख्यायिका, उपामनार्थं^५ चेन्द्रस्य भक्तिरिति नानुपपत्तिः काश्चन ।

^२ उमाया सह रुद्रस्य सर्वज्ञस्य विवाहादिकं सर्वं मायिकमेवावगन्तव्यम् । शक्तिस्वरूपाया उमाया शक्तिमत ईश्वरस्य च पारमार्थिको भेदो नास्ति । एकस्यैव ब्रह्मणो मायया धर्मधर्मिभेदेनोन्माहृत्परमेदाद् द्वैविध्यं जातम् । यथा ब्रह्म चेतन्यस्वरूपं तथा तच्छक्तिरपि चित्तिस्वरूपेत्यपि रहस्यं शक्तिवादिभिरालोकनीयम् । तथा च दुर्गासप्तशतीटीकायां गुप्तवत्या महाशक्तौ भास्कररायः—“एकमेव ब्रह्मानादिसिद्ध्या मायया धर्मो धर्मश्चेति द्विविधमभ्युत् । सृष्टारम्भे यत् प्राथमिक-मौचणं 'तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय' इति 'सोऽकामयत्' 'तत्तपोऽकुरुत' इत्यादिविविधश्रुतिसिद्धिं ज्ञानेच्छाक्रियासमष्ट्यात्मकत्वं स एव ब्रह्मधर्मः, स च धर्मभिन्न एव, स्वाभाविको ज्ञानबलक्रिया च' इति श्रुतेः, तस्यैव धर्मत्वोच्छक्तिरिति संज्ञा ।... तद्गतो धर्मोऽपि त जडो न जीवः, अपि तु 'चितिः स्वतन्त्रा विश्वसिद्धिहेतुः' इत्यादिशक्तिसूत्रोक्तस्वरूपं ब्रह्मैवेत्युपनिषत्सिद्धान्त इति ।” (गुप्तवतीटीका, उपोद्घातः, ८ पृ, वेङ्कटेश्वर सं १८१६)

शङ्करानन्देनोक्तम्—अविद्या हि कुरूपा पिशाची, तन्नाशकत्वाद् विद्यायाः कान्तिमत्त्वम् । संसारोच्छेदिकाया ब्रह्मविद्यायाश्चाधिक-कान्तियुक्तत्वं सुतरां सिध्यति । हैमवतीशब्दस्य व्याख्यायामाह—शीतलपर्यायो हिमशब्दः शान्तमानन्दं बोधयति । हिमवान् खलु शान्तानन्दप्रतिपादक उपनिषद्विभागः । हिमवतो दुहिता हैमवती चोपनिषत्प्रतिपाद्या ब्रह्मविद्या । व्याख्यानस्यैतस्यातिक्लिष्टत्वं च सर्वैरेवानुभूयते । भवतु, शङ्कराचार्यप्रदर्शितं व्याख्याद्वयमपि शङ्करानन्देन ततः परिगृहीतम् ।

वाक्यभाष्ये च कुरूपस्यापि विद्यावतो शोभायुक्तत्वमुक्तम् । परां विद्यां ब्रह्मविद्या वेत्ति या तस्या उमायाः बहुशोभमानत्व भवत्येव । दृश्यते च लौकिकैरपि—यत् किमपि जानन् पुरुषः सममेव मुखशोभा ददातीति ।

Exposition—Agni and Vāyu, the two powerful gods, made only abortive attempts to understand Yakṣa, the venerable object. So the other gods requested Indra, the king of gods, for the determination of this Yakṣa. In compliance with the request of the gods Indra approached it. But it did not care to converse with him with a view to subduing the excessive vainglory of Indra. It vanished and Indra was seriously slighted by this. But he did not fall back like Agni or Vāyu. He pored upon this Yakṣa. Brahmadevī herself appeared in the form of Umā, the most beautiful lady, by seeing the extreme devotion of Indra for understanding this Yakṣa. Indra proceeded towards this lady of exquisite beauty. Brahman, the light of all lights, must shine with an

abnormal splendour and so also was this lady (बहुशोभमाना) She also had the charm of a woman wearing gold ornaments i. e. Haimavatī. But the word may be explained as the daughter of the Himavat Mountain or the wife of Śiva, the omniscient God. And it is quite consistent that the wife of this all-knowing God should be the Brahmavidyā.

However, Indra enquired of her about the nature of this Yakṣa.

NOTES

मघवन्—मह् + कनि by the rule “श्वभुक्षन्....मातरिष्वन् मघवन्ति” (उणादि १५७ सू.) “मह पूजायाम् । हस्य घो वुगागमश्च, मघवा इन्द्रः”—सिः कौ ।

नस्मात्तिरोदधे—Yakṣa declined to talk with Indra as it wanted to crush the excessive vanity of Indra. This is the reason assigned by most of the commentators. But PMD. offers an alternative explanation. He says that Brahman did not like that the vanity of Indra should be annihilated. This would mean that his selection of Indra as the king of gods was not proper. (देवेश्वरत्वेन स्थापितोऽयं मया, एतस्य गर्वभङ्गो मा भूदित्यभिप्रायेण—PMD.) Then he mentioned the widely accepted interpretation.

बहुशोभमाना—Most beautiful. It may be expounded as बहुभिः शोभमाना ताम्. cf. “बहुभिराभरणैः शोभमानाम्”—PRR. But this will create a tautology with हैमवतीम् if that word is interpreted as हेमाभरणभूषिताम्.

We may expound as बहु (यथा स्यात्, तथा) शोभमाना ताम् (सह सुपा). It may also be taken as two words—बहु and शोभमानाम्, the first word being an adverb.

स तस्मिन्नेवाकाशे स्त्रियमाजगाम.... उमाम्—Here the Mādhvas hold a peculiar view which may fit in with their dogma but is hardly convincing. "... All the devas, however, had not fallen into this error. Brahmā, S'iva, Umā and the consort of Brahmā were free from such error. The Upanisad clearly states that Umā had not fallen into this error for she taught the truth to Indra. When Umā was free from this misconception, it is easily inferred that Brahmā and S'iva, who are higher than Umā in the cosmic scale, were also free from this error. *Therefore Madhva says that the Lord appeared accompanied by Umā, S'iva and Brahmā. .*"—BDB.

उमां ह्यैवतीम्—*Hema* means gold ; 'haima', made of gold. A lady who wears gold ornaments is 'haimavati.' Umā is as charming as such a lady. Thus we must admit an elliptical word इव (as). So S'. offers the second explanation in which Umā can be called 'haimavati'. Himavat is the mountain and his daughter is called 'haimavati'. It is said that Umā, the daughter of Himavat, was married to S'iva, the omniscient God. So she is conversant with the Brahmadevyā, the Supreme Knowledge. Roer says of this second interpretation that it "appears to be most plausible, if we could persuade

ourselves that at the time of the composition of the Upaniṣad the worship of S'iva had been already existing."

"This legend that Umā, the daughter of the Himālayas, revealed the mystic idealism of the Upaniṣads to the gods is an imaginative expression of the truth that the thought of the Upaniṣads was developed by the forest dwellers in the mountain fastnesses of the Himālayas."—Radhakrishnan.

The origin of the name 'Umā' is accounted for by Kālidāsa as—

उमेति मात्रा तपसो निषिद्धा
पश्चादुमाख्या सुमुखी जगाम । (कुमारसम्भवम् १।२६)

Umā, Ambikā, Durgā, Kātyāyanī etc. are the different names of one single god, who is not different from Brahman. Umā is the power of S'iva and these two have their separate entities only by the influence of Māyā. However, Umā has always been praised as the repository of all knowledge.

cf. विद्याः समस्तास्तव देवि भेदाः स्त्रिय समस्ता सकला जगत्सु ।
त्वयैकया पूरितमम्बयैतत् का ते स्तुतिः स्तव्यपरापरोक्तिः ॥

(चण्डी ११।६)

Prof. Max Muller has said, "Umā means originally flax, from vā, to weave, and the same word may have been

an old name of wife, she who weaves (cf. duhitṛ, spinster, and possibly wife itself, if O. H. G. wīb is connected with O.H.G. weban). It is used almost synonymously with Ambikā, T. A. P. 839. If we wished to take liberties we might translate 'Umā haimavati' by an old woman coming from the Himavat mountain ; but I decline all responsibility for such an interpretation."

Roer has quoted from Indische Studien vol. II. Pp 186-90 where Weber has discussed at length about the terms Umā and haimavati. He is tempted to connect etymologically the word Umā with the sacred word, "Om". Again he poses a question—"Why is she called Haimavati ?" He answers to himself—"Is it that the Brahmayidyā came first from the Himavat to the Aryans who inhabited 'Madhyadeśa ?' Again he says—"Such a view of the Umā Haimavati seems to me very hazardous". Again he holds that the word may be derived from 'u' 'av' to protect in order to propitiate the wife of the cruel god, S'iva. That is why Umā comes to be known as Ambikā, mother also.

The three gods mentioned in the third Khaṇḍa

In this story, we find that at first Agni came back unsuccessful and then Vāyu proceeded. His attempts also were of no avail. Then Indra endeavoured and he also failed but did not recede.

Śaṅkara and other commentators hold that these three gods are representatives of gods in general. Thus any god who is not aware of Brahman must meet the same fate.

Yāska, the author of Nirukta, maintains that there are only three gods viz. Agni, Vāyu or Indra and Āditya, residing in the three regions of earth, atmosphere and heaven respectively.¹ The other gods who are mentioned in the Vedas should be included in these three gods. Due to an express separate mention of Vāyu and Indra in this story we tend to believe that this theory of Nirukta is not tenable here. But on behalf of Yāska it may be contended that the same god may be mentioned twice for the different activities. However, earth is represented in this story by Agni, the middle region is symbolized twice by Vāyu and Indra but the heaven remains conspicuously unrepresented. So in ŚVB. the word 'Indra' is interpreted as 'इन्द्र आदित्यो वज्रभृद्वा'. If Indra is identical with Āditya, all the three regions become represented.

An Advaitin is not in a difficulty because in his opinion all these gods are only manifestations of one

¹ "तिस्र एव देवता इति नेरुक्ताः, अग्निः पृथिवीस्थानो वायुर्वेन्दो वाक्त्रिचस्थानः सूर्यो द्यस्थानः ।"—Nir. 7. 5.

Real Entity and all these godly forms are in essence powerless. They owe their power and majesty to Brahman as they owe their genesis to Him.

The utility of an instructor for the attainment of this Brahnavidyā is accepted by all the schools of Vedānta. Even the gods required a teacher in this story of the K.U.¹

Language of the Third Khaṇḍa

“This Khaṇḍa is generally represented as a later addition, but its prose style has more of a Brāhmaṇa character than the verses in the preceding Khaṇḍas, although their metrical structure is irregular, and may be taken as a sign of antiquity.”—Max Muller.

१ “यथा भक्तानां मनो गुरुद्वारा परमात्मनानुगृहीतं सम्यग् जानाति, एवमिन्द्रादयोऽपि देवीद्वारा तेनानुगृहीताः सन्तस्तद् यच्च ब्रह्मत्वेन सम्यग् ज्ञातवन्त इत्यभिप्रायः”—PMD.

चतुर्थः खण्डः

सा^१ ब्रह्मेति होवाच ब्रह्मणो वा एतद् विजये महीयध्व-
मिति ततो हैव विदाञ्चकार ब्रह्मेति ॥१॥

Eng. Tran.—She said ‘(This is) Brahman’. In the victory of Brahman, indeed, (you) have thus attained glory.’ From this only (Indra) knew it was Brahman.

Paraphrase—सा (उमा) उवाच—[एतत्] ब्रह्म इति (भवता पृष्ट यक्ष ब्रह्मेति) । ब्रह्मण वै विजये [यूयम्] एतत् (एतद्रूपेण, क्रियाविशेषणत्वेन प्रयोग) महीयध्वम् (महिमानं प्राप्नुथ) इति । ततः (उमावाक्यान्) ह एव [इन्द्र] विदाञ्चकार (ज्ञातवान्) —[एतन्] ब्रह्म इति ।

Padabhāṣyam—सा ब्रह्मेति होवाच ह किल वै ईश्वरस्यैव विजये—ईश्वरेणेव जिता असुराः, यूयं तत्र निमित्तमात्रम् । तस्यैव विजये यूयं महीयध्वं महिमानं प्राप्नुथ । एतत् इति क्रियाविशेषणार्थम् । मिथ्याभिमानस्तु युष्माकम्—अस्माकमेवायं विजयोऽस्माकमेवायं महिमेति । ततः तस्मादुमावाक्याद् ह एव विदाञ्चकार ब्रह्मेति इन्द्रः, अवधारणात् ‘ततो हैव’ इति, न स्वातन्त्र्येण ॥१॥

Vākyaabhāṣyam—तां च पृष्ट्वा तस्या एव वचनाद् विदाञ्चकार विदितवान् । अत इन्द्रस्य बोधहेतुत्वाद्विद्यै-
वोमा , विद्यासहायवानीश्वर इति स्मृतिः ॥१॥

Vivaraṇam—इन्द्रेण पृष्टा सती हैमवत्युमा प्राह—तद् यक्ष खलु ब्रह्मैव । ब्रह्मणार्जिते जये देवाना जयाभिमानो मिथ्या । केवलं निमित्तभाजोऽपि ते जयं स्वोपार्जित मेनिरे । एतस्मादुमावाक्यादिन्द्रो बुबुधे यदेतद् यक्ष ब्रह्मैव । आचार्यं विना स्वयमेव नेन्द्रो ब्रह्मतत्त्व ज्ञातुं शक्तः किन्तु स उमावाक्यादेव ज्ञातवानिति गहने ब्रह्मतत्त्व आचार्य-स्यावश्यमपेक्षणीयत्वमनेन सूच्यते । तथा च श्रुतिः—आचार्याद्वैव विद्या विदिता साधिष्ठ प्रापतीति ।

Exposition—Being asked by Indra about the nature of Yakṣa, Umā said that it was Brahman. She added that the victory of the gods was not really theirs. It was Brahman who attained victory and, therefore, the glory enjoyed by the gods should really go to Brahman. The gods were mere instruments of Brahman in His task of achieving victory over the Asuras. Indra understood the futility of the vanity of the gods. He learnt from Umā that this Yakṣa was none else than Brahman. Such difficult doctrines as Brahman must be learnt through a teacher as Indra knew only when Umā instructed him.

NOTES

एतत्—This word is explained in S'PB., S'N. and N. as an adverb. Therefore it takes the second case-ending by the rule कर्मणि द्वितीया (Pāṇ. 2.3.2). That an adverb is technically known as कर्मन् is held by the author of •Kāśīkā under 2.3.33 (क्रियाविशेषणे , कर्मणि मा भूत् । स्तोकं पचति ।). The neuter gender is prescribed by the Vārtika “क्रियाविशेषणानां च क्लीबतेष्यते” (Vārtika under 2.4.18). This word (एतन्) might have been taken to mean एतस्मिन् (विजये) by the rule सुषा मुलुक्....Pāṇ. 7.1.39). cf. परमे व्योमन् for व्योम्नि. Note that P. and PMD. explain एतत् as एतस्य and construe with ब्रह्मण ।

महीयध्वम्—S'. and most of the commentators admit an irregularity here for लोट् in place of लृट् perhaps by the rule व्यत्ययो बहुलम् (Pāṇ. 3.1.85). Here is an instance of कालव्यत्ययः.

तस्माद्वा एते देवा अतितरामिवान्यान् देवान्
यदग्निर्वायुरिन्द्रस्ते ह्येनन्नेदिष्टं पस्पृशुस्ते ह्येनत् प्रथमो
विदाञ्चकार ब्रह्मेति ॥२॥ तस्माद्वा इन्द्रोऽतितरामिवान्यान्
देवान् स ह्येनन्नेदिष्टं पस्पृशं स ह्येनत् प्रथमो विदाञ्चकार
ब्रह्मेति ॥३॥

1 सुपत्तिङ्, पयङ्लिङ्गनराणां कालहलच्स्वरकर्तृयङां च ।

व्यत्ययमिच्छति शास्त्रकृदेषां सोऽपि च सिध्यति बाहुलकेन ॥

2 v.l. पस्पृशः

Eng. Tran.—As the gods, Agni, Vāyu and Indra, touched Brahman nearest (and as) they, indeed, first knew it was Brahman, therefore these gods surpassed, verily, the other gods. As Indra touched Brahman nearest (and) as he first knew it was Brahman, therefore he surpassed, verily, the other gods.

Paraphrase—यत् (यस्मात्) अग्निः वायुः इन्द्रः —ते हि एनत् (एतत्, ब्रह्म) नेदिष्ठम् (अन्तिकतमम्, प्रियतमम् ; क्रियाविशेषणम्) पस्पृशुः (स्पृष्टवन्तः), [यस्माच्च] ते हि प्रथम (प्रथमा, वचन-व्यत्ययः) एनत् (एतत्) ब्रह्म इति विदाञ्चकार (विदाञ्चक्रुः, वचनव्यत्ययः, ज्ञातवन्त इत्यर्थः) तस्मान् एते वै देवाः (अग्न्यादयस्त्रय) अन्यान् देवान् अतितराम् (अतिशयेन) [शेरते] इव । इन्द्रः हि (यस्मात्) एनत् (ब्रह्म) नेदिष्ठ पस्पृश, सः हि (यत्) प्रथम. एनत् ब्रह्म इति विदाञ्चकार, तस्मात् सः इन्द्रः वै अन्यान् देवान् अतितराम् [शेते] इव (इन्द्रः खल्वादौ ब्रह्म विज्ञातवान्) ।

Padabhāṣyam—यस्मादग्निवाय्विन्द्रा एते देवाः ब्रह्मणः संवाददर्शनादिना सामीप्यमुपगताः, तस्मात् ऐश्वर्यगुणैः अतितरामिव शक्तिगुणादिमहाभाग्यैः, अन्यान् देवान् अतितरामतिशेरत इव एते देवाः । इव शब्दोऽनर्थ-कोऽवधारणार्थो वा, यद् अग्निः वायुः इन्द्रः ते हि देवा यस्माद् एनद् ब्रह्म नेदिष्ठम् अन्तिकतमं प्रियतमं पस्पृशुः स्पृष्टवन्तो यथोक्तैर्ब्रह्मणः संवादादिप्रकारैः, ते हि यस्माच्च हेतोः एनद् ब्रह्म प्रथमः प्रथमाः प्रधानाः सन्तः विदाञ्चकार विदाञ्चक्रुरित्येतद् ब्रह्मेति ॥२॥

यस्मादग्निवायू अपीन्द्रवाक्यादेव विदाञ्चक्रतुः, इन्द्रेण हि उमावाक्यात् प्रथमं श्रुतं ब्रह्मेति, तस्माद्वै इन्द्रः अतितरामिव अतिशेरत इव अन्यान् देवान् । स ह्येनन्नेदिष्टं पस्पश, यस्मात् स ह्येनत्प्रथमो विदाञ्चकार ब्रह्मेति उक्तार्थं वाक्यम् ॥३॥

Vākyaabhāṣyam—यस्मादिन्द्रविज्ञानपूर्वकमग्निवाट्वि-
न्द्रास्ते ह्येनन्नेदिष्टमतिममीपं ब्रह्मविद्यया ब्रह्म प्राप्ताः सन्तः
पस्पशुः स्पृष्टवन्तः—ते हि प्रथमः प्रथमं विदाञ्चकार
विदाञ्चक्रुरित्येतत्—तस्मादतितरामतीत्यान्यानतिशयेन दीप्य-
न्तेऽन्यान् देवान् । ततोऽपीन्द्रोऽतितरां दीप्यते, आदौ
ब्रह्मविज्ञानात् ॥२-३॥

Vivaraṇam—देवाना मध्येऽग्निर्वायुरिन्द्र इति त्रयो देवा ब्रह्मणः
समीपमीयु । अग्निना वायुना च यक्षरूपिणो ब्रह्मणः सवादादिकं
प्रावर्तन्, इन्द्रेण सवादाभावेऽपि इन्द्रो यक्ष ददर्श, तत्समीपञ्चोपगतः ।
अतश्च नेदिष्ट ब्रह्मणा स्पर्शनादेतेषा त्रयाणामितरान् चन्द्रवरुणादि-
देवानपेक्ष्य गुणैश्वर्यमाहात्म्यादिभिः श्रेयस्त्वमभवत् । अत्र मन्त्रे
खल्विवशब्दस्यानर्थकत्वमुताधारणार्थकत्वमिति पदभाष्यकृतः । वस्तुतस्तु,
इवशब्दस्य नोत्प्रेक्षावाचकत्वमित्यत्र तात्पर्येण बोधितम् । सर्वथा
देवतात्रयस्य श्रेयस्त्व वक्तव्यमिति । त्रयो देवा खलु प्राथम्येन
ब्रह्म विज्ञातवन्त इति तेषामभ्यर्हिततरत्वम् । इतेष्वपि देवेषु विशेषत
इन्द्रस्य श्रेष्ठत्वं • नूनमवगन्तव्यम् । इन्द्रेणैव • साक्षादुमासकाशाद्
ब्रह्मविद्या लब्धा । तदनन्तर पुनरिन्द्रादेतावग्निवायू तत्तत्त्व प्रापतु-
रितीन्द्रस्य त्रिष्वपि श्रेष्ठत्व, बलवीर्यतेजोगुणैश्वर्येण स खलु सर्वानतिशेत्
इति ।

Exposition—The three gods—Agni, Vāyu and Indra—came in contact with Brahman. Agni and Vāyu had the fortune of conversing with Yakṣa i.e. Brahman. But *Indra*, though deprived of this, had the opportunity to see and to come to the vicinity to Brahman. Thus these three gods won extraordinary valour, prowess and majesty. These features marked them off from other gods as Candra, Varuṇa etc. These three had a definite supremacy over other gods only by virtue of their knowledge of Brahman. Again Indra was the best of all as regards his powers and qualities because of his singular fortune of having been instructed directly by Umā on this Supreme Knowledge. Agni and Vāyu later learnt this from Indra. Thus the unique position of being the king of gods was attained by his exceptional privilege of knowing Brahman first of all.

NOTES

अतितराम्—It is comparative from the nipāta अति by the rule किमेत्तिङ् ययधादाम्ब्रव्यप्रकर्षे (Pāṇ.5.4.11). This comparative form requires a verb as अतिशेते (K.U. 4.2.) or अतिशेते (4.3). In S'VB. the verb दीप् is used. cf. “अतितरामतीत्यान्यानतिशये दीप्यन्ते....”—ŚVB.

नेषिष्ठम्—In S'PB. the word is taken as an adverb. But it may be used as adjective to 'Brahma'. अन्तिक-+इष्टन् by the rule अन्तिकबाहयोर्नेदसाधौ (Pāṇ. 5.3.63)

ते ह्येनत् प्रथमो विदाञ्चकार—It is a clear case of anacoluthia. प्रथमः and विदाञ्चकार should be read as प्रथमाः and विदाञ्चक्रुः respectively. Sri Aurobindo is not ready to translate even this mantra. He leaves the translation incomplete and remarks in the footnote : “By some mistake of early memorisers or later copyists the rest of the verse has become hopelessly corrupted. It runs, ‘They he first came to know that it was the Brahman’, which is neither fact nor sense nor grammar. The close of the third verse(?) has crept into and replaced the original close of the second.”

ŚN. has recourse to a frantic attempt to justify this anacoluthia. Of the three gods only Indra knew Brahman and so in a secondary sense it is said that these three knew. When in a group of people one or two members are found using umbrella, it is said that the umbrella-holders are going. This way of putting the thing is called छत्रिन्याय. Similarly, here only Indra knew and thus by the application of the said maxim, it may be said that *they* knew. The maxim is applied as regards the nominative ते but the fact is expressed by the singular in विदाञ्चकार. But do we say छत्रिणः याति ? If not, why should it be ते विदाञ्चकार ?

इन्द्रोऽतितरामिवान्यान्—The followers of Madhva cannot tolerate that only the three gods should have the prime position. In their opinion five devas with their wives were above errors and so they became superior to other devas. “Śiva, Brahmā, Vāyu, Śeṣa and Viṇḍra and five great devis, the ‘wives of these. These ten... never fell into the great error.... The statement in the text that Indra, Agni and Vāyu became superior to all Devas should be read in the light of the above remarks.” BDB.

तस्येष आदेशो यदेतद् विद्युतो व्यद्युतदाश् इतो न्यमीमिषदाश् इत्यधिदैवतम् ॥४॥

Eng. Tran.—Of It there is this teaching : this is, as it were, like the flash of the lightning and the winking (of the eye). This (teaching) is as regards the gods.

Paraphrase—तस्य (ब्रह्मणः) एष आदेशः (उपमया उपदेशः) —यत् एतत् (प्रसिद्धम्) विद्युतः व्यद्युतत् (विद्योतनमित्यर्थः) आ (इव) इति । [यत्] [चक्षुः] न्यमीमिषत् (निमेषं कृतवत्) आ (इव) इत् (च) । इति अधिदैवतम् (देवताविषयकम्) [उपमानदर्शनम्] ।

Padabhāṣyam—तस्य प्रकृतस्य ब्रह्मण एष आदेशः उपमोपदेशः । निरुपमस्य ब्रह्मणो येनोपमानेनोपदेशः “सोऽयमादेश इत्युच्यते । किं तत् ? यदेतद् प्रसिद्धं लोके विद्युतो व्यद्युतश्च विद्योतनं कृतवदित्येतदनुपपन्नमिति

विद्युतो विद्योतनमिति कल्प्यते । आ३ इत्युपमार्थे । विद्युतो विद्योतनमिवेत्यर्थः, “यथा सकृद्विद्युतम्” (बृ० उ० २।३।६) इति श्रुत्यन्तरे च दर्शनात् । विद्युदिव हि सकृदात्मानं दर्शयित्वा तिरोभूतं ब्रह्म देवेभ्यः । अथवा विद्युतः ‘तेजः’ इत्यध्याहार्यम् । व्यद्युतद् विद्योतितवत्, आ ३ इव विद्युतस्तेजः सकृद्विद्योतितवदिवेत्यभिप्रायः इति-शब्द आदेशप्रतिनिर्देशार्थः—इत्ययमादेश इति । इच्छब्दः समुच्चयार्थः ।

अयं चापरस्तस्यादेशः । कोऽसौ ? न्यमीमिषत् । यथा चक्षुर्न्यमीमिषद् निमेषं कृतवत् । स्वार्थे णिच् । उपमार्थ एव आ-कारः । चक्षुषो विषयं प्रति प्रकाशतिरो-भाव इव चेत्यर्थः । इत्यधिदैवतं देवताविषयं ब्रह्मण उपमानदर्शनम् ॥४॥

Vākyaabhāṣyam—तस्यैष आदेशः । तस्य ब्रह्मण एष वक्ष्यमाण आदेश उपासनोपदेश इत्यर्थः । यस्माद्देवेभ्यो विद्युदिव सहसैव प्रादुर्भूतं ब्रह्म द्युतिमत्तस्माद्विद्युतो विद्योतनं यथा यदेतद् ब्रह्म व्यद्युतद्विद्योतितवत् । आ इवेत्युपमार्थ आशब्दः । यथा घनान्धकारं विदार्य विद्युत् सर्वतः प्रकाशत एवं तद् ब्रह्म देवानां पुरतः सर्वतः प्रकाशन्नद्व्यक्तीभूतमतो व्यद्युतदिवेत्युपास्यम् । “यथा सकृद्विद्युतमि”ति (बृ० उ० २।३।६) च वाजसनेयके । यस्मान्चेन्द्रोपसर्पणकाले न्यमीमिषत् । यथा कश्चिच्चक्षुर्निमेषणं कृतवानिति । इतीदित्य-

नर्यको निपातो । निमिषितवदिव तिरोभूतम् ।
इत्येवमधिदैवतं देवताया अधि यद्दर्शनमधिदैवतं
तत् ॥४॥

Vivar aṇam—ब्रह्मणो निरुपमत्वेऽपि मन्दबुद्धीना कृतेऽत्रोपमयोपदेशः
क्रियते । स एवोपमोपदेश आदेश इत्युच्यते । स हि—विद्युतः
व्यद्युतदिति । विद्युत इति पञ्चमीग्रहणे विद्युतः सकाशाद् विद्योतन
कृतवदिति भवत्यर्थः । तत्रायं दोषः—न खलु स्वयंप्रकाश ब्रह्म कस्माच्चन
विद्योतनं ग्रहीतुं प्रभवति । विद्युत इति षष्ठी चेत्तदा विद्युत्सम्बन्धि
विद्योतनं कृतवदित्यर्थे जाते दोषोऽयं यन्न ह्यन्यस्य सम्बन्धि विद्योतन-
मन्यत्र भवितुमर्हतीति । अतएव विद्युत इति षष्ठी स्वीकृत्यापि मन्त्रे
विद्यमानस्य 'आ३' इत्यस्योपमार्थकत्वेन ग्रहणाद् विद्युतो विद्योतन-
मिवेत्यर्थं कृतः । ब्रह्म च विद्युद्देव सहसा देवानां मध्य आविर्भूय
तिरोभूतम् । किन्तु ध्येयब्रह्मस्वरूप नात्र सम्यक् प्रकटीक्रियते ।
कथं नाम ब्रह्म ध्येयमिति चेदुच्यते—विद्युत इत्यनन्तरं 'तेजः' पद-
मध्याहार्यम् । विद्युतस्तेज इव व्यद्युतदित्यर्थे निष्पन्ने ध्येयस्वरूप
च ज्ञायते । तथा हि—विद्युतः प्रकाशो यथा घनान्धकार विदीर्य
सहसा समग्रं विश्वं व्याप्नोति तथा ब्रह्मापि निरतिशयज्योतिःस्वरूपं,
सहसैव च स्वशक्त्या कृत्स्नं जगत् सृजति ।

एकमुपमोपदेशं समुल्लिख्य द्वितीयं समुल्लिखति—न्यमीमिषदा३
इत्यनेन । तत्र प्रथमेन द्वितीयस्य समुच्चयार्थमिच्छब्दः प्रयुक्तः ।
यथा चक्षुषो निमेषणं द्रुतं भवति तथा परमेश्वरेण सृष्टिरपि द्रुतं
सम्पाद्यते । ब्रह्मणः सृष्टौ क्षिप्रकारित्वं च प्रतिबन्धाभावादायासा-
भावाच्च ।

व्यद्युतदा३, न्यमीमिषदा३ इत्यत्र 'आ३'कारस्य प्लुतत्वादाश्चर्य-
मर्थ इति शङ्करानन्दः । अतैजसमपि ब्रह्म विद्युद्वदत्युज्ज्वल-
मित्याश्चर्यमेतत् । चक्षुर्निमेष इत्यत्रोपलक्षणेन चक्षुरादीनामिन्द्रियाणां

व्यापारा गृह्यन्ते । तथा च निष्क्रियमपि ब्रह्म चक्षुरादीनामधिष्ठातॄन् देवान् स्वस्वकार्यं कारयतीत्याश्चर्यमेव ।

अन्तरिक्षस्थानस्य देवस्य कार्यं विद्योतनादिकमिति 'विद्युतो व्यद्युतदित्यस्याधिदैवतत्वेऽपि चक्षुषो निमेषणस्य देहसम्बद्धत्वादध्यात्म-
त्वं कथं नेति चेदुच्यते—चक्षुषोऽधिष्ठातुर्देवस्य प्राधान्यमभिलक्ष्यात्र निमेषणस्याप्यधिदैवतत्वमुक्तं वेदितव्यम् । यद्वा चक्षुर्निमेषवद् देवैरपि दुर्विज्ञेयं ब्रह्मेति बोधयितुमयमादेश इत्येतस्याधिदैवतत्वमिति वाक्यभाष्यटीकाकृतामाशयः ।

Exposition—Brahman is not easily ascertainable by persons of less intellectual capacity. For them Brahman is instructed with the help of similes. Brahman is like the flash of lightning. As the flash of lightning dispels the thick veil of darkness and spreads quickly in a wide stretch of this earth, so also Brahman is of the nature of shining refulgence and creates this world with lightning speed. The other simile is that Brahman is like the winking of the eye. It means that Brahman performs His task of creation in the twinkling of an eye and He has not to make any effort for this creation just as we hardly feel any trouble in our winking.

These two instructions are concerning the gods since flashing is the function of the god of the atmosphere and winking depends on the presiding deity of that sense. May be that by the simile of winking it is intended to mean that Brahman is understandable by the gods only with a serious strain. And that is why

this simile is taken to be an *adhidaivata* (concerning gods) one.

NOTES

विद्यतो व्यद्युतद्—This expression is interpreted by Ś. in various ways. An irregularity in construction, must be admitted here. However, विद्युतः is explained as a word with the fifth case-ending or the sixth one. In another explanation the word 'तेजः' is supplied after विद्युतः. For details see *Vivaraṇam*.

व्यद्युतत्—वि—द्युत् + लुङ्, 3rd person sing. The rule द्युद्भ्यो लङ् (Pāṇ. 1.3.91) supersedes the general rule अनुदात्तङित आत्मनेपदम् (Pāṇ. 1.3.12). व्यद्योनिष्ट is an alternative form for व्यद्युतत्.

आ३—आ is 'a' निपात which, according to Śaṅkara, means द्रव. This is consistent with instruction through simile. Other commentators also accept here simile but some of them interpret आ in different ways. cf. “आ इति प्रसिद्धौ”—PRR., “आ समन्ताद् व्यद्युतत्...आ न्यमीमिषत् सम्यक् न्यमीमिषत्.....आ पूर्णमित्यर्थः । यद्वा....आ इवेत्युपमार्थः”—P. In view of the प्लुत in 'आ३' ŚN. interprets it as a note of astonishment. And the reason for this amazement is that Brahman flashed with extraordinary glamour, although It was not a fiery substance. cf. आकारप्लुति-राश्चर्याया । आश्चर्यं तेजोधातुविलक्षणमपि ब्रह्म विद्युतः सकाशाद् विस्पष्टं प्रकाशं कृतवदिव स्वयंप्रकाशमित्यर्थः ।—ŚN. As regards

the second 'आ' also ŚN. hold—आकारप्लुतिः पूर्ववदाश्चर्यं सर्वक्रियाहीनोऽपि सर्वदेवनिष्पाद्यां क्रियां कारितवानिवेत्यनेन प्रकारेणाऽदेश इत्यन्वयः । The cause of surprise is that Brahman makes all the senses (or presiding deities) perform their actions, although It has no action.

In interpreting this mantra Prof. Kshetreśa Chandra Chattopādhyāya has taken the long-drawn (pluta) 'आ३' as a mystic symbol parallel to ॐ. But this is hardly convincing.

Prof. Max Muller holds—"I think....that the first simile, taken from the phenomenal world, was meant to show that Brahman is that which appears for a moment in the lightning, and then vanishes from our sight." But perhaps this is not the significance of the simile. We have tried to unravel the mystery of this instruction in *Vivaraṇam* and *Exposition* in accordance with the traditional viewpoint. It is not that Brahman "appears for a moment" and "then vanishes". It is accepted that *in this story* Brahman appeared for a short while and disappeared suddenly. Ś. and his followers have accepted this and have interpreted accordingly. (संस्कृतात्मानं दर्शयित्वा तिरोभूतं ब्रह्म देवेभ्यः—ŚPB.)

न्यमीमिषत्—नि-मिष् + णिच् + चङ् + लुङ् 3rd person sing. The main rules applied here are णिश्चिदुसुभ्यः कर्तरि चङ् (Pāṇ. 3.1.48), दीर्घो लघोः (Pāṇ. 7.4.94).

इत्—Almost all the commentators say—इच्छब्दः समुच्चयार्थः. But in some editions the variant reading for इत् is इति. ASB. reads इतीति i.e. omits इत् but strangely enough in Bhāṣya ‘इच्छब्दः’ etc. remains unchanged. The edition with three commentaries viz. PRR., P. and PMD. reads this mantra as इतीति but all the commentaries read इत् !

As regards the two similes N. says—“अथवोपमाद्वयेन ब्रह्मणो ज्ञानशक्तिक्रियाशक्ती क्रमेण दर्शिते.”

“Like lightning Brahman showed Himself to the gods once and disappeared. There is a sudden enlarging of the mind, a flash of light enlightening the intellect, an inpouring of the spirit causing fervour and joy ineffable. The masters of spiritual life tell us that the hidden word comes to them, all on a sudden for one brief moment, when all things are hushed in a deep stillness.”—RK.

“The idea emphasized here is that man can get only a glimpse of Brahman from the contemplation of external nature.”—Swami Sharvananda.

It is evident that this mantra is an abstruse one and the divergent views of the commentators and editors make the confusion worse confounded. In our opinion, Ānandagiri is most reliable here for the signification of the two similes. “चक्षुषो निमेषणं द्रुतं भवतीति प्रसिद्धं तद्वद् ब्रह्मणि क्षिप्रकारित्वं सृष्ट्यादौ प्रतिबन्धाभावेनाऽऽयासाभावेन च द्रुत-कारित्वं धर्मोऽधिदैवतम् । यद्वच्यं ब्रह्म तद् यथा विद्युतः प्रकाशो

युगपद्विश्वव्यापकस्तथा निरतिशयज्योतीरूपं द्रुतं सकलसृष्ट्यादिकारि
पारमैश्वर्यसम्पन्नमित्युपमानोपदेशेनोक्तम् ।—AG.

**अथाध्यात्मं यदेतद् गच्छतीव च मनोज्ञेन चैतदुप-
स्मरत्यभीक्षणं संकल्पः ॥१॥**

Eng. Tran.—Now (the teaching) concerning self is that the mind appears to move towards this (Brahman) and (the meditator) always remembers It (Brahman) by this (mind) and meditates also (on Brahman).

Paraphrase—अथ अध्यात्मम् (आत्मानं देहमधिकृत्य) [उपमान-दर्शनम्] यत् मन एतत् (ब्रह्म) गच्छति इव (विषयीकरोति इव), [साधक] च अनेन (मनसा) एतत् (ब्रह्म) अभीक्षणम् (भृशम्) उपस्मरति (समीपतः स्मरति), संकल्पः च [मनसं ब्रह्मविषयः] ।

Padabhāṣyam—अथ अनन्तरम् अध्यात्मं प्रत्यगात्म-विषय आदेश उच्यते । यदेतद् गच्छतीव च मनः । एतद् ब्रह्म ढौकत इव विषयीकरोतीव । यत् च अनेन मनसा एतद् ब्रह्म उपस्मरति समीपतः स्मरति साधकः अभीक्षणं भृशम् । संकल्पः च मनसो ब्रह्मविषयः । मनउपाधिकत्वाद्धि मनसः संकल्पस्मृत्यादिप्रत्ययैरभिव्यज्यते ब्रह्म विषयीक्रियमाणमिव । अतः स एष ब्रह्मणोऽध्यात्म-मादेशः ।

विद्युन्निमेषणवदधिदैवतं द्रुतप्रकाशनधर्मि, अध्यात्मं च मनः प्रत्ययसमकालाभिव्यक्तिधर्मि—इत्येष आदेशः ।
मादिश्यमानं हि ब्रह्म मन्दबुद्धिगम्यं भवतीति ब्रह्मण आदेशो-

पदेशः । न हि निरुपाधिकमेव ब्रह्म मन्दबुद्धिभिराकलयितुं शक्यम् ॥५॥

Vākyaabhāṣyam—अथानन्तरमध्यात्ममात्मविषयमध्यात्ममुच्यत इति वाक्यशेषः । यदेतद्यथोक्तलक्षणं ब्रह्म गच्छतीव प्राप्नोतीव विषयीकरोतीवेत्यर्थः । न पुनर्विषयीकरोति मनसोऽविषयत्वाद् ब्रह्मणोऽतो मनो न गच्छति । 'येनाहुर्मनो मतमि'ति (के० उ० १।५) हि चोक्तम् । गच्छतीवेति तु मनसोऽपि मनस्त्वात् । आत्मभूतत्वाच्च ब्रह्मणस्तत्समीपे मनो वर्तत इति । उपस्मरत्यनेन मनसैव तद् ब्रह्म विद्वान् यस्मात्तस्माद् ब्रह्म गच्छतीवेत्युच्यते । अभीक्ष्णं पुनः पुनश्च सङ्कल्पो ब्रह्मप्रेषितस्य मनसः । अत उपस्मरणसङ्कल्पादिभिर्लिङ्गैर्ब्रह्म मनआद्यात्मभूतमुपास्यमित्यभिप्रायः ॥५॥

Vivaraṇam—अधिदैवतोपदेशानन्तरमध्यात्ममुच्यते । अत्राध्यात्मोपदेशः खलु देहसम्बन्धुपदेशः । मनश्च सूक्ष्मशरीराङ्गभूतमिति मनस उपदेशोऽप्यध्यात्मादेश इति मन्तव्यम् । साधकेनैतच्चिन्तनीयं यत्तस्य मनो ज्योतिस्वरूपं ब्रह्म प्रति गतं तत्र च विद्यमानमिति । मनसा ब्रह्मविषयकः सङ्कल्पोऽपि करणीयः । न तत्र चक्षुर्गच्छतीत्यादिना ब्रह्मणो मनोऽविषयत्वमुक्तमेव । गच्छतीवेतीवशब्देन तदेवोक्तम् । मनसैव हि साधकः समीपतो ब्रह्म स्मरति, तेन ब्रह्मविषयकं ध्यानमपि क्रियते । सङ्कल्पस्मृत्यादिमनोधर्मैर्हि ब्रह्म साधकस्य मनसि प्रति-
भाति । मनश्च ब्रह्माभिव्यक्तिस्थानमिति ब्रह्माभिव्यक्तौ मनस एवोपाधित्वम् । ब्रह्मलाभार्थं तमेवोपाधिं ब्रह्मेति चिन्तयन् पश्चादु-

पाधिविनिर्मुक्तो ब्रह्म लभते । उक्तं च च्छान्दोग्ये मनो ब्रह्मेत्युपासीतेति (३।१।१) ।

Exposition—The teaching concerning self (अध्यात्म) is being taught in this mantra. Here self means body, a determinant (उपाधि) of Self. Mind is one of the constituents of the astral body (सूक्ष्मशरीर). So the instruction regarding mind is known as अध्यात्म. The meditator thinks that his mind goes to Brahman and remains there. In this way he remembers Brahman from a close vicinity with the help of this mind. Again mind is the instrument for meditation (सङ्कल्प). Thus by having full concentration of mind one can have a revelation of Brahman in one's mind. In fact, Brahman is not ascertainable by mind and this has been dealt with fully earlier in m. 1.3 (न तत्र चक्षुर्गच्छति...नो मन etc.). So in consonance with the previous statement, here it is said—गच्छतीव (goes, as it were). However, to think mind, the determinant of Brahman, as Brahman, is a step towards final revelation of Brahman. In Ch. U. 3. 18. 1 also we find मनो ब्रह्मेत्युपासीतेत्यध्यात्मम्.


NOTES .

अध्यात्मम्—Ś. glosses the word in Gīta 8.3 as “आत्मानं देहमधिष्ठित्य प्रत्यगात्मतया प्रवृत्तम्....अध्यात्ममुच्यते”.

अभीक्षणम्—The word may be construed with both उपस्मरति and सङ्कल्पः.

PRR. has unfolded the significance of this instruction in the following manner. As mind cannot grasp Brahman for a long time, so also the duration of Yakṣa's appearance was too short. The purport of this teaching is that Brahman cannot be easily meditated upon.¹

तद् तद्वनं नाम तद्वनमित्युपासितव्यं स य एतदेवं
वेदाभि हैनं सर्वाणि भूतानि संवाञ्छन्ति ॥६॥


Eng. Tran.—It (Brahman) is called 'Tadvana'. It should be meditated upon as 'Tadvana'. Anybody who contemplates on It in this way, him, all beings seek.

Paraphrase—तत् (ब्रह्म) ह (किल) तद्वनं (तस्य वनम्, वन वननीयं भजनीयमाश्रयणीयम्, तस्य प्राणिसमूहस्येत्यर्थः) नाम । [अतः] तद्वनमिति (एतद्धर्मविशिष्टतया) [ब्रह्म] उपासितव्यम् (चिन्तनीयम्) । स यः (यः कश्चित्) एतत् (ब्रह्म) एवम् (यथोक्त-धर्मेण) वेद (उपास्ते) एनं (तं जनम्) ह (किल) सर्वाणि भूतानि अभिसंवाञ्छन्ति (प्रार्थयन्ते, ब्रह्मवद् ब्रह्मज्ञोऽपि पूजितो भवतीति फलश्रुतिः) ।

Padabhāṣyam—किं च तद् ब्रह्म ह किल तद्वनं नाम । तस्य वनं तद्वनं, तस्य प्राणिजातस्य प्रत्यगात्मभूतत्वाद्वनं वननीयं

¹ "यथा ब्रह्मणी मनसा विषयीकरणं न चिरानुवृत्तमेव यच्चस्य प्रादुर्भावोऽपि न चिरानुवृत्तः । अत्र दृष्टान्तोक्तिव्याजेन ब्रह्मध्यानानुवृत्तिदुःशक्तेरिति दाशतं भवति ।"—PRR.

संभजनीयम् । अतः तद्वनं नाम प्रख्यातं ब्रह्म तद्वनमिति यतः, तस्मात् तद्वनमिति अनेनैव गुणाभिधानेन उपासितव्यं चिन्तनीयम् । अनेन नाम्नोपासनस्य फलमाह । स यः कश्चिद् एतद् यथोक्तं ब्रह्म एव यथोक्तगुणं वेद उपास्ते अभि० ह एनम् उपासकं सर्वाणि भूतानि अभि० संवाञ्छन्ति प्रार्थयन्त एव यथा ब्रह्म ॥६॥

Vākyaabhāṣyam—तरय चाध्यात्ममुपासने गुणो विधीयते— 'तद्व तद्वनम्' तदेतद् ब्रह्म तच्च तद्वनं च तत्परोक्षं वनं सम्भजनीयम् । वनतेस्तत्कर्मणस्तस्मात्तद्वनं नाम । ब्रह्मणो गौणं हीदं नाम । तस्मादनेन गुणेन तद्वनमित्युपासितव्यम् । स यः कश्चिदेतद्यथोक्तमेवं यथोक्तेन गुणेन वनमित्यनेन नाम्नाभिधेयं ब्रह्म वेदोपास्ते तस्यैतत् फलमुच्यते । सर्वाणि भूतान्येनमुपासकमभिसंवाञ्छन्तीहाभिसम्भजन्ते सेवन्ते स्मेत्यर्थः । यथागुणोपासनं हि फलम् ॥६॥

Vivaraṇam—सर्वस्य प्राणिजातस्यात्मभूतत्वाद् ब्रह्म खलु सर्वैरेव भजनीय वननीयमिति ब्रह्म तस्य सर्वप्राणिजातस्य वनमिति । वनमिति न रूढ्या किन्तु योगेनेति ज्ञेयम् । एवं च ब्रह्म तद्वनमिति नाम्ना प्रख्यातम् । नतस्तद्वनमिति ब्रह्म भवत्युपास्यमपि । शुद्धस्य निर्गुणस्य निर्धर्मकस्य नोपासना समस्तीति तद्वनत्व गुणमारोप्यात्रोपासना विधीयते । अनेन गुणेनोपासना जना ब्रह्मवदैश्वर्ययुक्ता भवन्ति । यथा ब्रह्म तस्यापरिमितैश्वर्यवशाज् जनैः प्रार्थ्यते तथैव तद्वनोपासका अप्यैश्वर्यमण्डिता अपरैः प्रार्थयन्त इति फलश्रुतिरत्र ब्रह्मोपासनाया दृश्यते ;

¹ अभि is repeated to show its connection with संवाञ्छन्ति.

Exposition—Brahman is the Self of all living beings. Self is always desired by everybody. Thus Brahman is desired by all (तद्वन्). This is the attribute with which Brahman should be meditated upon. Pure consciousness cannot be worshipped as worship presupposes some attribute. Anybody who meditates upon Brahman, endowed with this attribute viz. 'tadvanatva', attains supranormal power of Brahman. Then this worshipper is sought by all beings.

NOTES

तद्वन्म्—तस्य वनम्. But the word 'Vana' is here used in the derivative sense and not in its conventional meaning. cf. अवयवशक्तिलभ्यं न रूढ्या समुदायशक्त्येत्यर्थः—AG. on S'VB. वन षण सम्भक्तौ (४६३, ४६४ धातु, भ्रादि, वनति) Durgācārya has derived वन as वन्यते सेव्यते इति वन् + घ by the rule पुंमि संज्ञायां घः प्रायेण (Pāṇ. 3.3.118) under Nighaṇṭu 1.5.

This formula for the worship of Brahman is akin to 'तज्जलान्' of Ch. U. 3.14.1.

"Tadvana, as a name of Brahman, is explained by 'the desire of it', and derived from *van*, to desire, the same as *vāñch*".—Max Müller.

Prof. Kshetreśachandra Chattopādhyāya has translated 'tadvana' as 'That Light'. In Nighaṇṭu 'vana' is a name for रश्मि (light). According to G. one should worship as 'vana', not 'tadvana'. (Cf. यस्माद् ब्रह्म वननीयत्वेन प्रसिद्धं तत् तस्मात् तद् ब्रह्म वनमित्युपासितव्यम्—G.)

अभि...संवाञ्छन्ति—The prefix is separated by the rule व्यवहिताश्च (Pāṇ. 1.4.82). ŚN. seems to admit the reading अभि....सगच्छन्ति¹ in place of अभि ...संवाञ्छन्ति. एनम् is an indirect object of अभिसंवाञ्छन्ति, a root conveying the sense of याच्.

P* and PMD. interpret तद्वन as p̄ervading (तत् from √तन्) and desired (वन from √वन्). Cf. “तत्त्वाद् व्याप्तत्वाद् वननीयत्वाद् भजनीयत्वान्नद्वनमिति”—P. “तत् व्याप्तं च तद् वन् सर्वेषां वननीयं सम्भजनीयं चेति तद्वनं नाम”—PMD.

‘उपनिषदं भो ब्रूहीत्युक्ता ते उपनिषद् ब्राह्मी वाव त उपनिषदमब्रूमेति ॥७॥

Eng. Tran.—Pupil : Sir, teach the Upanisad.

Teacher : The Upanisad has been taught to you ; I have said to you the Upanisad relating to Brahman.

Paraphrase—(आचार्य प्रति शिष्येणोक्तम्)—भो (हे भगवन्), उपनिषद (वेदग्रन्थम्, परमतत्त्वम्) ब्रूहि इति । [आचार्य उवाच]—उपनिषन् ते (तुभ्यम्) उक्ता (पूर्वमभिहिता) । [सा कीदृशी ?] ब्राह्मी (ब्रह्मविषयम्) उपनिषदम् वाव (एव) ते (तुभ्यम्) अब्रूम् (उक्तवान्) इति ।

¹ Cf. “अभि ङेन सर्वाणि भूतानि गच्छानि ह किञ्चन तदनं नामोपासकं निखिलानि स्थावरजङ्गमानि भूताभि दर्शनस्पर्शनादिनाऽभिगच्छन्ति संगच्छन्ति संवाञ्छन्ति सर्वं त इच्छां कुर्वन्ति ।”—ŚN.

Padabhāṣyam—एवमनुशिष्टः शिष्य आचार्यमुवाच—
उपनिषद् रहस्यं यच्चिन्त्यं भो भगवन् ब्रूहि इति ।

एवमुक्तवति शिष्ये आहाचार्यः—उक्ता अभिहिता ते
तव उपनिषत् । का पुनः सेत्याह—ब्राह्मी ब्रह्मणः
परमात्मन इयं ब्राह्मी ताम्, परमात्मविषयत्वादतीतविज्ञानस्य,
वाव एव ते उपनिषदमब्रूमेति उक्तामेव परमात्मविषया-
मुपनिषदमब्रूमेत्यवधारयत्युत्तरार्थम् ।

परमात्मविषयामुपनिषदं श्रुतवत् उपनिषदं भो ब्रूहीति
पृच्छतः शिष्यस्य कोऽभिप्रायः ? यदि तावच्छ्रुतस्यार्थस्य
प्रश्नः कृतः, ततः पिष्टपेषणवत् पुनरुक्तोऽनर्थकः प्रश्नः स्यात् ।
अथ सावशेषोक्तोपनिषत् स्यात्, ततस्तस्याः फलवचनेनोप-
संहारो न युक्तः—“प्रेत्यास्मात्लोकादमृता भवन्ति” (के०
उ० २।५) इति । तस्मादुक्तोपनिषच्छेषविषयोऽपि
प्रश्नोऽनुपपन्न एव, अनवशेषितत्वात् । कस्तर्ह्यभिप्रायः
प्रष्टुरिति ?

उच्यते—किं पूर्वोक्तोपनिषच्छेषतया तत्सहकारिसाधना-
न्तरापेक्षा, अथ निरपेक्षैव ? सापेक्षा चेदपेक्षितविषया-
मुपनिषदं ब्रूहि । अथ निरपेक्षा चेदवधारय पिप्पलाद-
वन्नातः परमस्ती (प्र० उ० ६।७) त्येवमभिप्रायः । एतदुप-
पन्नमाचार्यस्यावधारणवचनम् ‘उक्ता ते उपनिषत्’ इति । ✓

ननु नावधारणमिदम्, यतोऽन्यद्वक्तव्यमाह ‘तस्यै तपो
दमः’ इत्यादि । सत्यम्, वक्तव्यमुच्यत आचार्येण न

तूक्तोपनिषच्छेषतया तत्सहकारिसाधनान्तराभिप्रायेण वा, किंतु ब्रह्मविद्याप्राप्त्युपायाभिप्रायेण वेदैस्तदङ्गैश्च सहपाठेन समीकरणान्तपःप्रभृतीनाम् । न हि वेदानां शिक्षाद्यङ्गानां च साक्षाद् ब्रह्मविद्याशेषत्वं तत्सहकारिसाधनत्वं वा सम्भवति ।

• सहपठितानामपि यथायोगं विभज्य विनियोगः स्यादिति चेत्¹ ; यथा सूक्तवाकानुमन्त्रणमन्त्राणां यथादेवतं विभाग-
मन्था तपोदमकर्मसत्यादीनामपि ब्रह्मविद्याशेषत्वं तत्सहकारि-
साधनत्वं वेति कल्प्यते । वेदानां तदङ्गानां चार्थप्रकाशक-
त्वेन कर्मात्मज्ञानोपायत्वमित्येवं ह्ययं विभागो युज्यतेऽर्थ-
सम्बन्धोपपत्तिसामर्थ्यादिति चेत् ।

न, अयुक्तेः । न ह्ययं विभागो घटना प्राञ्चति । न हि सर्वक्रियाकारकफलभेदबुद्धितिरस्कारिण्या ब्रह्मविद्यायाः शेषापेक्षा सहकारिसाधनसम्बन्धो वा युज्यते । सर्वविषय-
व्यावृत्तप्रत्यगात्मविषयनिष्ठत्वाच्च ब्रह्मविद्यायास्तत्फलस्य च निःश्रेयसस्य “मोक्षमिच्छन्सदा कर्म त्यजेदेव ससाधनम् ।
त्यजतैव हि तज्ज्ञेयं त्यक्तुः प्रत्यक्परं पदम्” ॥² तस्मात्कर्मणां सहकारित्वं कर्मशेषापेक्षा वा न ज्ञानस्योपपद्यते । नतोऽसदेव सूक्तवाकानुमन्त्रणवद्यथायोगं विभाग इति । तस्मादवधा-

¹ The position of the opponents is being further clarified in the remaining portion of this paragraph.

² Some suggest that this is quoted from the Mahābhārata. But it cannot be located. cf. त्याग एव हि सर्वेषां मोक्षसाधनमुत्तमम् । त्यजतैव हि तज्ज्ञेयं त्यक्तुः प्रत्यक्परं पदम् ॥—सम्बन्धवार्तिक (२१५)

रणार्थतैव प्रश्नप्रतिवचनस्योपपद्यते । एतावत्येवेयमुपनिष-
दुक्ताऽन्यनिरपेक्षाऽमृतत्वाय ॥७॥

Vākyaabhāṣyam—‘उपनिषदं भो ब्रूहि’ इत्युक्तायामप्यु-
पनिषदि शिष्येणोक्त आचार्य आह—उक्ता कथिता ते
तुभ्यमुपनिषदात्मोपासनं च । अधुना ब्राह्मी वाव ते तुभ्यं
ब्रह्मणो ब्राह्मणजातेरुपनिषदमब्रूम वक्ष्याम इत्यर्थः । वक्ष्यति
हि ब्राह्मी नोक्ता । उक्ता त्वात्मोपनिषत् । तस्मान्न
भूताभिप्रायोऽब्रूमेत्ययं शब्दः ॥७॥

Vivaraṇam—सगुणब्रह्मोपासनेन परमैश्वर्यं लभ्यते, न चैश्वर्ययुक्त-
मुपासक सर्वाणि भूतानि सम्प्रार्थयन्त इत्युक्तं पूर्वेण मन्त्रेण । त्रिगुण-
खलूत्तमाधिकारी शिष्यो गुरु परमरहस्यं वृक्षान्त्वं पृच्छन्नाह—
उपनिषदं भो ब्रूहीति । गुरु प्रोवाच—उक्तमेव ते मया तद् रहस्यं
ब्रूयन्निषयकं परमन्तत्त्वमिति ।

ननु श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादिना (११२) अनन्तरभूतेन च मन्त्रजानेन
ब्रह्मविद्या प्रतिपादितेति चेत् कथं नाम शिष्यप्रश्नः मङ्गच्छेत् ? न च
ब्रह्मविद्यायास्तत्र सावशेषोक्तेः प्रश्न इति वाच्यम्, प्रेत्याम्मान्लोकाद-
मृता भवन्तीति (२१५) फलवचनेनोपसंहारानुपपत्तेः । न च
फलोपकार्यङ्गणामनुपदेशात्तद्विषयकोऽयं शिष्यप्रश्न इति साम्प्रतम्,
‘उक्ता त उपनिषत्’ इति गुरुणा विद्याया निरवशेषत्वप्रतिपादनात् ।
तथा सति पिप्पलादवत् “नान परमस्ति” (प्र उ. ६।७) इति विद्या-
समाप्तेरवधारणं कर्तव्यमिति चेदुच्यते कृतमेवावधारणमुक्ता त
उपनिषदित्यनेन । ननु कथं तद्व्यवधारणानन्तरमपि ‘तस्यै तपो दम’
(४।८) इत्येवरूपेण पुनरुच्यते इति चेत्, सत्यम्, न खलु पूर्वोपनिष-

च्छेपतया (फलोपकार्यङ्गरूपेण)¹ सहकारिमाधनान्तराभिप्रायेण (अनुपमर्जनममप्रधानाङ्गरूपेण)² वा तस्यै तपो दम इत्यादीनामुक्तिः किन्तु ब्रह्मविद्योपायत्वेनेत्यदोषः । तत्रापि तपोदमादीनां ब्रह्मविद्योपायत्वं वेदवेदाङ्गं सह पाठादित्यवगन्तव्यम् । महपठितानां सदृशो विनियोग इति नैतन्मतं पूर्वपक्षिभिरुग्रीक्रियते, सूक्तवाकेन देवतानुमन्त्रणार्थं प्रयुक्तानां मन्त्राणां महपठितानांमपि दर्शयागेऽग्निमन्त्रस्य पूर्णमामे चाग्नीषोममन्त्रस्य विनियोगदर्शनात् । एवमेव प्रकृतेऽपि वेदवेदाङ्गानां विद्योपायत्वेऽपि तपआदीनां विद्याङ्गत्वं भवेदिति पूर्वपक्षिमतम् ।

अत्राच्यते सिद्धान्तिना—सर्वक्रियाकारकफलनिवर्तिका ब्रह्मविद्या न कथमपि स्वफलोत्पत्तौ ममप्रधानान्यङ्गानि फलोपकार्यङ्गाणि वाऽपेक्षन्ते । ब्रह्मविद्या हि सर्वविषयव्यावृत्त प्रत्यगात्मानं बोधयति । मोक्षार्थिना च विषयामङ्गस्यस्तव्य इति शास्त्रेऽवनिश प्रतिपाद्यते । अतः कर्म न ब्रह्मविद्याङ्गं भवितुमर्हति । अतएव च सूक्तवाकवदत्र विभागेन विनियोगो भवेदिति पूर्वपक्षिगङ्गाया अमङ्गले मा सर्वथा हातव्या । एव चोक्ता त उपनिषदि विद्यासमाप्त्यवधारणमेवेति सिद्धान्तः ।

Exposition—The pupil comes to know that the worshipper attains such an extraordinary power that people pray to him as they do to God. But the advanced

¹ पूर्णमासेष्टौ त्रयः प्रधानयागा विद्यन्ते । तदुतिरिच्य कानिचंनाङ्गानि सन्ति प्रयाजाशुयाजादीनि । प्रधानयागनिष्पाद्यापूर्वं न स्वयमेव पूर्णमासफलं स्वर्गं जनयितुं प्रभवति किन्तु फलोत्पत्त्यर्थं प्रयाजादिनिष्पाद्यापूर्वाण्यपि तत्र पेलणीयानि । एतानि प्रयाजादीनि फलोकारिण्यङ्गानि । प्रकृते तपआदीनि न विद्याफलं सोऽमुपकुर्वन्तीति न तेषां फलोपकार्यङ्गत्वमिति सिद्धान्तिनामाशयः ।

² यत्र सर्वेषां समप्राधान्यं सर्वेषां सम्भूय फलजनकत्वं घटोत्पत्तौ दण्डः चक्रसलिलादौगमिव तत्र तेषां सहकारिसाधनशब्दे नोपेक्ष्यो भवति ।

student is least concerned about these ephemeral powers and asks the teacher to teach him the most secret and highest knowledge i. e. Upaniṣad. The teacher replies that he has already said this Supreme Knowledge.

Saṅkarācārya poses a problem that the pupil should not have asked the teacher to instruct further about Upaniṣad if it is already taught. The student's query cannot be defended by maintaining that the doctrine remains unfinished because the result of this Upaniṣad has already been mentioned in m. 2.5. It is customary that the result is said only in the conclusion. Again the opponents urge that the completion of a doctrine must be marked by a statement, as in the Praśnopaniṣad, — 'There is nothing beyond this.' To this the Advaitins observe that this very statement of the teacher, 'I have told you the Upaniṣad' should be understood to mean conclusiveness.

The opponents again assert that उक्ता ते उपनिषद् cannot be a definitive statement signifying the completion of the Supreme Knowledge inasmuch as तस्यै तपो दम् (4 8) etc. follows this mantra.

The Advaitins grapple with this objection in the following manner. In their opinion m. 4.8 conveys nothing about Upaniṣad nor does it contain any knowledge about a limb which may help in the fructification of the result of Upaniṣad ; but it comprises

some knowledge of the means¹ of attaining Upaniṣad. In m. 4.8 *tapas, dama, karman etc.* are read simultaneously with the Vedas and Vedāṅgas, the well-known means of Upaniṣad. So *tapas* etc. also are held to be the means. But this argument does not, according to the opponents, seem to be invulnerable because the *Sūktavāka* mantras are applied in different sacrifices although they are read together. Similarly Vedas etc., and *tapas* etc. may be differently treated i. e. Vedas etc. may be the means of Upaniṣad and *tapas* etc. may very well be the limbs.

The Advaitins now hold that Upaniṣad or Brahma-vidyā destroys all action, instrument and result. So it cannot require any action for its result. Again Brahma-vidyā is obtained by total renunciation of action. Thus *karman, tapas* etc. can never be the limbs of Brahma-vidyā or Upaniṣad. In this way the Advaitins prove up to the hilt that the Upaniṣad is already complete and उक्ता ते उपनिषद् is a definitive statement showing the finality.

¹ Any action which helps in the production of the result of something is called its limb and any action which helps in the origination of something is called the means.

NOTES

उपनिषदम्, उपनिषद्—The word उपनिषत् is derived as उप-नि-सद्+क्विप् meaning the agent (क्विप्) causing to understand (सद्) surely (नि) the nature of the nearest (उप) i. e. Self. In one word, Upaniṣad means 'the knowledge of Self' (आत्मविद्या, ब्रह्मविद्या). The root सद् has two other meanings viz. to kill (विशरण) and to up-root (अवसादन). Brahmayidyā kills or annihilates ignorance (अज्ञान) and uproots all our actions as we know them to be unreal. Sureśvara has brought out clearly the meaning of Upaniṣad in his immortal work, Bṛhadāraṇyakaśāstravivṛtī. The students will be benefited by these. They are—

अत्र चापनिषच्छब्दो ब्रह्मविद्यैकगोचरः ।
 तत्रैव चास्य सद्भावादभिधायकस्य तत् कुतः ॥३॥
 उपोपमर्गं मामीष्ये तत् प्रतीचि ममाप्यते ।
 त्रिविधस्य सदर्थस्य निशब्दोऽपि विशेषणम् ॥४॥
 उपनीयमात्मानं ब्रह्मापास्तद्वयं यतः ।
 निहन्त्यविद्यां तज्जञ्च तस्मादुपनिषद् भवेत् ॥५॥
 निहन्त्यानर्थमूलं स्वाविद्यां प्रत्यक्तया परम् ।
 गमयत्यन्तसंभेदमतो वोपनिषद् भवेत् ॥६॥
 प्रवृत्तिहेतून् नि शेषास्तन्मूलोच्छेदकन्वतः ।
 यतोऽवसादयेद् विद्या तस्मादुपनिषन्मता ॥७॥

(सम्बन्धवार्तिक)

“Upaniṣad means inner knowledge, that which enters into the final Truth and settles in it.”—Aurobindo.

ब्राह्मीम्—Some suggest that Kenopaniṣad should be called Brāhmī Upaniṣad. But Max Muller opposes this view. “The name of Brāhmī Upaniṣad (IV. 7) can hardly be considered as a title. It means ‘the teaching of Brahman,’ and is used with reference to other Upaniṣads also.”—Max Müller.

ब्राह्मीम्, अब्रूम—Note the difference between ŚPB. and ŚVB. as regards the interpretations of these two words. Ś. glosses ब्राह्मीम् in ŚPB. as ‘ब्राह्मण परमात्मन इय ब्राह्मी, ताम्’ but in ŚVB. we find—‘ब्राह्मणो ब्राह्मणजातेरुपनिषदम्’. These two interpretations are not directly opposed to each other. One may either take the first one or the second. But the meaning of अब्रूम in ŚVB. directly repudiates¹ the meaning in ŚPB. It is for this reason that some renowned scholars have elected to opine against the common authorship of the two *bhāṣyas*. But the traditional view of common authorship may be justified by the course adopted by Ānandagiri. He comments under ब्राह्मणजातेरुपनिषदम् as—‘ब्राह्मणजात्यनुष्ठेया विद्यामात्मज्ञानसाधनभूतामित्यर्थः’. It may be translated as—‘To be accomplished by Brāhmaṇa caste or caused by the means of attaining *Vidyā* i. e. ‘knowledge of Self’. Here we should notice that the stress is upon *accomplishment* or *means*. If ब्राह्मीम् is interpreted in this way, the

¹ “उपनिषदमब्रूम वक्ष्याम इत्यर्थः । वक्ष्यति हि । ब्राह्मी गीता, उक्ता त्वात्पोपनिषद । तस्मान्न भूताभिप्रायः ‘अब्रूम’ इत्यर्थः शब्दः”—ŚVB.

word अब्रूम cannot be commented upon as past tense since the previous mantra did not mention any means of attaining knowledge ; and it is only the next mantra i. e. तस्यै तपो दम. (m. 4.8) which prescribes some means (साधन) to the end of *Vidyā*. The interpretations of ब्राह्मीम् in ŚPB. and ŚVB. may differ but they do not clash with each other and so both of them can go together as alternative explanations. If these two are admitted as unopposed, the interpretations of अब्रूम should necessarily be accepted as unopposed, although apparently they seem to be opposed.

तस्यै तपो दमः कर्मेति प्रतिष्ठा वेदाः सर्वाङ्गानि
सत्यमायतनम् ॥८॥

Eng. Tran.—Austerity, self-control, work, the Vedas, Vedāṅgas are its support ; truth is (its) abode. Or—Austerity, self-control and work are its support ; the Vedas are all (its) limbs ; truth is (its) abode.

Paraphrase—तस्यै (तस्या, उपनिषद इति शेषः) तपः (कायेन्द्रियमनसां निग्रहः), दमः (अन्तरिन्द्रियसंयमः, उपलक्षणेन बाह्येन्द्रियसंयमरूपः शमोऽपि ग्रहीतव्यः), कर्म (अग्निहोत्रादि), वेदाः, 'सर्वाङ्गानि (शिक्षादीनि) इति (अमानित्वादयो गुणाः) प्रतिष्ठा (पादौ इव), सत्यम् (अकौटिल्यम्) आयतनम् (निवासभूतम्)। यद्वा—तस्यै (तस्या उपनिषदः) तपः दमः कर्म इति प्रतिष्ठा (पादौ), वेदाः (चत्वारो

वेदा साङ्गा.)

(उपनिषद सर्वाणि अङ्गानि), सत्यम्

आयतनम् ।

Padabhāṣyam—यामिमां ब्राह्मीमुपनिषदं तवाग्नेऽब्रूमेति तस्यै तस्या उक्ताया उपनिषदः प्राप्त्युपायभूतानि तपश्चादीनि । तपः कायेन्द्रियमनसां समाधानम् । दमः उपशमः । कर्म अग्निहोत्रादि । एतैर्हि संस्कृतस्य सत्त्व-शुद्धिद्वारा तत्त्वज्ञानोत्पत्तिर्दृष्टा¹, दृष्टा ह्यमृदितकल्मष-स्योक्तेऽपि ब्रह्मण्यप्रतिपत्तिर्विपरीतप्रतिपत्तिश्च, यथेन्द्रविरो-चनप्रभृतीनाम् । तस्मादिह वातीतेषु वा बहुषु जन्मान्तरेषु तपआदिभिः कृतसत्त्वशुद्धेर्ज्ञानि समुत्पद्यते यथाश्रुतम्—यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ । तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः” (श्वे० उ० ६।२३) इति मन्त्रवर्णात् । “ज्ञानमुत्पद्यते पुंसा क्षयात्पापस्य कर्मणः” (महा० शा० २०४।४) इति स्मृतेश्च । इतिशब्द उपलक्षणत्वप्रदर्शनार्थः । इत्येवमाद्यन्यदपि ज्ञानोत्पत्तेरुपकारकम् “अमानित्वमदम्भित्वम्” (गीता १३।७) इत्याद्युपदर्शितं भवति । प्रतिष्ठा पादौ, पादाविवास्याः, तेषु हि सत्सु प्रतितिष्ठति ब्रह्मविद्या प्रवर्तते,

¹ Originally there were perhaps two words दृष्टा दृष्टा, the first one being construed with तत्त्वज्ञानोत्पत्तिः and the second with अप्रतिपत्ति and विपरीतप्रतिपत्ति. But later on the two similar words placed side by side generated a wrong impression that one was perhaps mistakenly written twice. However, if there is one word in any edition, it should be construed with the following clause

पद्भ्यामिव पुरुषः । वेदाश्चत्वारः सर्वाणि चाङ्गानि
शिक्षादीनि षट्, कर्मज्ञानप्रकाशकत्वाद्देवानाम्, तद्रक्षणार्थ-
त्वादङ्गानां प्रतिष्ठात्वम् ।

अथवा, प्रतिष्ठाशब्दस्य पादरूपकल्पनार्थत्वाद् वेदाः
त्वितराणि सर्वाङ्गानि शिरादीनि । अस्मिन् पक्षे शिक्षादीनां
वेदग्रहणेनैव ग्रहणं कृतं प्रत्येतव्यम् । अङ्गिनि हि गृहीतेऽङ्गानि
गृहीतान्येव भवन्ति, तदायत्तत्वादङ्गानाम् । सत्यम्,
आयतनम् यत्र तिष्ठत्युपनिषत् तदायतनम् । सत्यमित्यमा-
यिताऽकौटिल्यं वाङ्मनःकायानाम् । तेषु ह्याश्रयति
विद्या, येऽमायाविनः साधवः, नासुरप्रकृतिषु मायाविषु;
“न येषु जिह्ममनृतं न माया च” (प्र० उ० १।१६) इति
श्रुतेः । तस्मात्सत्यमायतनमिति कल्प्यते । तपआदिषु एव
प्रतिष्ठात्वेन प्राप्तस्य सत्यस्य पुनरायतनत्वेन ग्रहणं साधना-
तिशयत्वज्ञापनार्थम् । “अश्वमेधसहस्रं च सत्यं च तुलया
धृतम् । अश्वमेधसहस्राच्च सत्यमेकं विशिष्यते ॥”
(विष्णुस्मृ० ८, आदि ७४।१०३) इति स्मृतेः ॥ ८॥

Vākyabhāṣyam—तस्या वक्ष्यमाणाया उपनिषदस्तपो
ब्रह्मचर्यादि दम उपशमः कर्म अग्निहोत्रादीत्येतानि प्रतिष्ठा-
श्रयः । एतेषु हि सत्सु ब्राह्मण्युपनिषत् प्रतिष्ठिता भवति ।
वेदाश्चत्वारोऽङ्गानि च सर्वाणि । प्रतिष्ठेत्यनुवर्तते ।
ब्रह्माश्रया हि विद्या सत्यं यथाभूतवचनमपीडाकरम्, आयतनं
निवासः, सत्यवत्सु हि सर्वं यथोक्तमायतनं इवाव-
स्थितम् ॥८॥

Vivaraṇam—मन्त्रेऽस्मिन्नुपनिषदो ब्रह्मविद्याया वा प्राप्त्युपाय-
भूतानि तपआदीन्युच्यन्ते । तानि च साधनानि तपः, दमः, कर्म,
वेदा, वेदाङ्गानीति । इतिशब्देनामानित्वादीनि^१ तत्त्वज्ञानार्थ-
दर्शनान्तानि गीतात्रयोदशाध्यायधृतानि साधनान्युपलक्षितानि । तपः
कायेन्द्रियमनसा स्थैर्यम् । दमो मनःसयमः, अनेन बहिरिन्द्रियसयम-
रूपः, शमोऽपि ग्रहीतव्यः । कर्माग्निहोत्रादि । वेदाश्चत्वार ऋग्-
यजुसामाथर्वाणः । वेदाङ्गानि च शिक्षाकल्पच्छन्दोज्योतिषव्याकरण-
निरुक्तानि । एतानि प्रतिष्ठाभूतानि, पादाविव मनुष्याणाम् । एतैः
साधनैर्येषामन्तःकरणं शुद्धं नैरेव ब्रह्मतत्त्वमवगन्तुं शक्यते, नान्यैरमस्कृता-
न्तःकरणैः, इन्द्रविरोचनादिवदप्रतिपत्तिविपरीतप्रतिपत्तिव्याहतत्वानेषाम् ।
अस्मिन्नेव प्राक्कननं वा जन्मनि यदि साधनैश्चित्तं मस्कृतं स्यात्तदा
ब्रह्मतत्त्वश्रवणाज्ज्ञानमुपजायते, नान्यथा ।

प्रतिष्ठाशब्देन पादकल्पनादन्येषामप्यङ्गानां कल्पनं भवेदिति
व्याख्यान्तरेण वेदा एव तस्या उपनिषदः कृत्स्नान्यङ्गानीत्युक्तम्,
प्रतिष्ठा च तसो दमः कर्मेति । तत्रापीतिशब्देनामानित्वादीनामुप-
लक्षणं स्यादेव । अत्र मने वेदा इत्यनेन साङ्गा इति बोद्धव्यमङ्गपदस्य

अमानित्वमर्दाभित्वमहिंसा चान्तिरार्जवम् ।
आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यं मात्सर्यविनिवृद्धिः ॥
इन्द्रियाधेषु वैराग्यमनहङ्कार एव च ।
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥
असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु ।
नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥
मयि चानन्ययोगिनं भक्तिरव्यभिचारिणी ।
विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसर्गः ॥
अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।
एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥

ब्रह्मविद्याङ्गत्वेन व्याख्यानात् । अपि चास्मिन् व्याख्याने यथाश्रुतार्थो गृहीतो भवति, प्रतिष्ठेति पदेन महं नाग्रिमयो. 'वेदाः सर्वाङ्गानि' इति पदयोरन्वयः क्रियते । 'कर्मन्ती'तिपदेन सत्यस्यापि ग्रहणसम्भवात् पुनः सत्यमायननमित्युक्तिः सत्यस्य वैशिष्ट्यद्योतनार्था । उक्तं च स्मृतौ —अश्वमेधमहम्नाच्च मत्स्यमेकं विशिष्यत इति । सत्यमकौटिल्यं वाङ्मनःकायानामित्युक्तं भाष्ये । यथायतने देवालये वा देवानां विशेषतो निवासस्तथा सत्यवत्सु हि पुरुषेषु यथोक्तमाधनानामवस्थितिरिति वाक्यभाष्यकृतामाशयः ।

Exposition—The means of attaining the Upaniṣad or Brahmavidyā have been enumerated here. Those are austerity of body, senses and mind (tapas), self-control (dama), sacrifices or other religious rites (karman), the Vedas, Vedāṅgas etc. The other means which may be included in this list are—lack of prestige, lack of vanity etc. (cf. Gīta 13. 7–11). These are said to be the basis or support of Upaniṣad. As a man stands on his two feet, so also Upaniṣad has its support on these means. One need not cultivate these means in this very birth. What one requires is the purification of the mind with the help of these famous means of Upaniṣad, this purification may also be achieved in any previous birth. Due to the lack of this purification, personalities like Indra and Virocana even could not understand Brahman and took It otherwise.

When the two feet have been imagined, we may also imagine the other limbs of this Upaniṣad. The

Vedas may be held to be all the other limbs (सर्वाङ्गानि) ; of course, the Vedāṅgas should be deemed included in the Vedas. Then the feet will be tapas, dama and karman etc. In this interpretation the normal order of the words of this mantra is maintained, whereas in the first one the word 'pratiṣṭhā' had to be shifted after the word 'sarvāṅgāni'.

Truth is said to be the abode of Upaniṣad. But we could have easily taken truth by the word 'इति'. The special mention of 'satyam' has given a special status to truth. We also find in the smṛti that truth is valued more than even the total result of one thousand Aśvamedha sacrifices. As a temple is a special abode of the gods, so also in a truthful man resides all the means

NOTES

तपः—“Tapas is training in spiritual life. Negatively, it is cleansing our soul of all that is sinful and imperfect ; positively, it is building up of all that is good and holy.”
—RK.

दमः—Many authors have interpreted दम as restraint of the sense-organs. (cf. बाह्येन्द्रियाणा....निवर्तनम्—वेदान्तसार, बहिरिन्द्रियनिग्रहो दमः—वेदान्तपरिभाषा) But Ś. has explained under Br. U. 4. 4. 23 as “दान्तः—अन्तःकरणतृष्णातो निवृत्तः”.

सर्वङ्गानि—In almost all the editions the word is read with a dental न्. But in classical Sanskrit we should have the word with a cerebral ण by the rule कुमति च (Pāṇ. 8. 4. 13)

“It is impossible to adopt Ś.’s first rendering, ‘the Vedas and all the aṅgas’ i. e. the six subsidiary doctrines. He sees himself that sarvāṅgāni stands in opposition to pratiṣṭhā and āyatana, but seeing Veda and Aṅga together, no Brahman¹ could help thinking of the Vedāṅgas.”—Max Muller.

For our view see Exposition, Vivaraṇam etc.

सत्यम्—It is defined in Yogasūtrabhāṣyam as “सत्यं यथार्थं वाङ्मनसे, यथा दृष्टं यथानुमितं यथाश्रुतं तथा वाङ्मनश्चेति” (Yogasūtra 2. 30). When one says whatever one sees, hears and understands, one speaks the truth. Even a little deviation will swerve it from truth. If I speak the truth and know that it will create confusion or misunderstanding in others, this statement of mine is tantamount to a lie. Yudhiṣṭhira told such a lie.²

¹ Perhaps here ‘Brāhmaṇa’ is meant.

² “यथा द्रोणाचार्येण स्वतनयाश्रवत्याममरणकायुष्मन् सत्यधनाश्रवत्यामा हन इति पृष्टस्य युधिष्ठिरस्य प्रतिवचनं हस्तिनभिसन्वाय, सत्यं ह्यसौऽश्रवत्यमेति, तददमुक्तस्योत्तरं न युधिष्ठिरस्य स्वबोधं संक्रामयति, स्वबोधो ह्यस्य हस्तिहृन्मनावषय इन्द्रजिन्मा, न चासौ संक्रान्तः किन्त्वप्य एव तस्य तनयवधबोधो जात इति”—तत्त्ववेद्यारदी १।१० सूत्र।

यो वा एतामेवं वेदापहत्य पाप्मानमनन्ते स्वर्गे लोके ज्येये
प्रतिष्ठति प्रतिष्ठति ॥९॥

Eng. Tran.—Whoever knows this in this way, destroys sin, (and) is established in an endless supreme blissful world.

Paraphrase—य. वै एताम् (तपआद्यङ्गयुक्ता ब्रह्मविद्याम्) एवम् (ब्रह्म ह देवेभ्य इत्यादिनार्थवादेन यथा स्तुता ब्रह्मविद्या तथा) वेद (जानाति) [स] पाप्मानम् (अविद्या कामनापूर्वक च कृत कर्मैति समारबीजम्) अपहत्य (दूरीकृत्य) अनन्ते ज्येये स्वर्गे (अन्तरहिने ज्येये महत्तरे महत्तमे इत्यर्थः, तादृशे स्वर्गे, न तु प्रसिद्धे त्रिविष्टपे) लोके प्रतिष्ठति (प्रतिष्ठितो भवति, न ततो विच्युतिर्जायते) प्रतिष्ठति (उपनिषत्समाप्तिद्योतनार्थमावृत्तमिदं पदम्) ।

Padabhāṣyam—यो वै एतां ब्रह्मविद्याम् 'केनेषितम्' इत्यादिना यथोक्ताम् एव महाभागां ब्रह्म ह देवेभ्यः' इत्यादिना स्तुतां सर्वविद्याप्रतिष्ठां वेद 'अमृतत्वं हि विन्दते' इत्युक्तमपि ब्रह्मविद्याफलमन्ते निगमयति—अपहत्य पाप्मानम् अविद्याकामकर्मलक्षणं संसारबीजं विधूय अनन्ते अपर्यन्ते स्वर्गे लोके सुखात्मके ब्रह्मणीत्येतत् । अनन्त इति विशेषणान्न त्रिविष्टपे, अनन्तशब्द औपचारिकोऽपि स्यादित्यत आह—ज्येये इति । ज्येये ज्यायसि सर्वमहत्तरे स्वात्मनि मुख्य एव प्रतिष्ठति । न पुनः संसारमापद्यत इत्यभिप्रायः ॥९॥

Vākyaabhāṣyam—तामेतां तपआद्यङ्गां तत्प्रतिष्ठां ब्राह्मी-
मुपनिषदं सायतनामात्मज्ञानहेतुभूतामेवं यथावद्यो वेदानुवर्त-
तेऽनुतिष्ठति तस्यैतत्फलमाह—अपहत्य पाप्मानमपक्षीय
धर्माधर्मावित्यर्थः, अनन्तेऽपारेऽविद्यमानान्ते स्वर्गे लोके
सुखप्राये निर्दुःखात्मनि परे ब्रह्मणि ज्येये महति सर्वमहत्तरे
प्रतितिष्ठति । सर्ववेदान्तवेद्यं ब्रह्म त्वत्वेनावगम्य तदेव ब्रह्म
प्रतिपद्यत इत्यर्थः ॥९॥

Vivaraṇam—यः कश्चन पुरुष केनेषितमित्यादिना प्रतिपादिता
ब्रह्म ह देवेभ्यो विजिग्य इत्यादिनार्थवादेन प्रशसिता ब्रह्मविद्या जानाति
स खलु ससारबीजमज्ञान विनाश्य विनाशरहिते स्वर्गसदृशे सुखात्मके
लोके प्रतिष्ठितो भवति । नाय लोकः प्रसिद्धस्त्रिविष्टपस्तम्यापि
विनाशसत्त्वात् । न चात्र मन्त्रेऽनन्तपदस्यापेक्षिकानन्तार्थो ग्रहणीयो
ज्येये ज्यायसि महत्तर इति विशेषणात् । कस्माज्ज्यायसोत्य-
वधेरनुल्लेखात् सर्वमहत्तर इत्येतादृशेऽर्थे पर्यवसानात्, आत्मस्वरूप
ब्रह्मस्वरूप वा लभ्यत इति ब्रह्मविद्याफलमत्राभिप्रेतम् । स च ज्ञानी
तत्रैव प्रतितिष्ठति, न ततस्तस्य विच्युतिर्भवति, नासौ पुनर्जननमरण-
ससारस्य वश गच्छति । उपनिषत्प्रमाप्त्यर्थं प्रतितिष्ठतीति द्विरुक्तमेतत्
पदम् ।

ननु 'अमृतत्वं हि विन्दते' (२।४), 'प्रेत्यास्माल्लोकादमृता
भवन्ति' (२।५) इत्यादि फलश्रवणात् पुनरत्र 'अनन्ते स्वर्गे
लोके ज्येये प्रतितिष्ठति' इति फलवचनं व्यर्थमिति चेदुच्यते —आद्ये
खण्डद्वये निर्गुण ब्रह्म प्रतिपादितं तदनन्तरमन्तिमे खण्डद्वये सगुण ब्रह्म
प्रतिपाद्यं तद्वनमित्युपासनं विहितम् । अतो भ्रमः स्याद् यदस्या
उपनिषदः सगुणे ब्रह्मण्येव तात्पर्यमिति । तन्माभदिति 'अनन्ते ज्येय'

इत्यादिनामृतत्वमेव निर्गुणब्रह्मज्ञानफल निगमयति, तत्रैव च निर्गुण एवास्या उपनिषदस्तात्पर्यमिति दर्शयति । अपि च, सगुणब्रह्मप्रतिपादनानन्तर निर्गुणब्रह्मज्ञानफलवचनेनोपसहारात्, क्रममुक्तिरपि दर्शिता ।

. *Exposition*—He who is aware of the Supreme Knowledge i. e. Upaniṣad, annihilates ignorance (avidyā). Ignorance is the root of all distress, including that of hovering in the cycle of birth and death. The word 'pāpman' is here used to mean ignorance. The removal of ignorance brings in the attainment of endless heaven (svarga). This 'svarga' is not the transient one which a virtuous man wins by the performance of the noble deeds. This is endless 'svarga' and is referred to in this mantra as supreme (jyeya). Literally jyeya or jyāyaś means 'greater', but there being no mention of any object with which it is compared, it will imply 'greater than anything else' i. e. Self or Brahman. This attainment of Brahman is a permanent result and there is no fall from it. If a man wins the knowledge of Self, he is never born ; he becomes immortal.

This immortality was mentioned in 1.2., 2.4 and 2.5. It is once more referred to with a view to showing that the main purport of this Upaniṣad is the knowledge of unqualified Brahman. Although qualified Brahman has been the subject of discussion in the latter half of this Upaniṣad, this is not the final doctrine which this

Upaniṣad teaches. That is why after the mention of qualified Brahman and Its meditation Śruti comes over again to the result of the knowledge of unqualified Brahman, showing thereby the unity of the beginning and the end. The second purpose of the repetition of the result may be to show that the worship of qualified Brahman will culminate in the knowledge of unqualified Brahman i. e. man advances *gradually* (क्रमेण) towards the goal of salvation (क्रममुक्ति).

NOTES

स्वर्गं लोके—None of the commentators has explained the word as ‘heaven’, due to the association of the words अन्ते and ज्ये. (See Viva., Exposition etc.) Thus the word should be understood in a sense which is consistent with the other words. ‘Svarga’ is known as a receptacle of pleasure and happiness. But there is an end to it. So in combination with the word अनन्त, it means ‘a repository of happiness’. cf. “सुखात्मके ब्रह्मणीत्येत्”—ŚPB. “स्वर्गं लोके सुखप्राये निवृत्तात्मनि परे ब्रह्मणि”—ŚVB. “अनन्तज्येयपदसमभिव्याहारात् स्वर्गलोकशब्दो भगवल्लोकपरः”—PRR. “स्वर्गं सुखरूपे लोके प्रकाशरूपे”—P.-etc.

ŚN. explains it with the help of the derivative meaning. The word is derived as स्व-र्ग + क. In the ordinary sense it means—स्वरिति गीयत इति ; it is ‘svar’ i.e. heaven and at the same time praised also. But in the present

case, it is expounded as स्वः गीयते इति, which literally means 'praised by the heaven.' The secondary meaning of it will be 'praised by the inhabitants of the heaven' (cf. स्वर्गे स्वर्गवासिभिर्गोय आनन्दात्मनि लोके"—ŚN.

- **ज्येथे**—It is an irregular form for ज्यायसि. Some Western scholars as Max Muller and Deussen want to emend it as अज्येथे, unconquerable. Of course, it will require no extra syllable since लोके+अज्येथे will be combined euphonically as लोकेऽज्येथे. "Might we read ajyeye for jyeye : cf. Śatapatha Brāh. XI. 5. 7. 1"—Max Muller

शान्तिपाठः

ॐ सह नाववतु सह नौ भुनक्तु सह वीर्यं करवावहे ।

तेजस्विनावधीतमस्तु मा विद्विषावहे ॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

ॐ आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक्प्राणश्चक्षुः श्रोत्रमथो 'बलमिन्द्रियाणि च सर्वाणि सर्वं' ब्रह्मोपनिषदं माहं ब्रह्म निराकुर्यां मा मा ब्रह्म निराकरोदनिराकरणमस्त्वनिराकरणं मेऽस्तु तदात्मनि निरते य उपनिषत्सु धर्मास्ते मयि सन्तु ते मयि सन्तु ॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

Vivaraṇam—अयं शान्तिपाठः पूर्वमेवाक्षरशो व्याख्यातः । उपनिषत्प्रारम्भे शान्तिपाठः खलु वक्ष्यमाणाय विद्याया निर्विघ्नाध्ययनाध्यापनार्थम् । ममाप्तावपि शान्तिः पठ्यत इति समुदाचारः । तत्र हेतुः—यदधोत शिष्येण तस्य सम्यगवबोधो भवेत्, अधीता च विद्या न विस्मर्येतेति । उक्तं च भाष्यकृता शङ्कराचार्येण तैत्तिरीयोपनिषदि—“अतीतविद्याप्राप्त्यपमर्गप्रशमनार्था शान्तिः पठिता” इति । (तै० उ० २।१।१) ।

इति विद्वत्समार्जशिरोभूषणमहामहोपाध्याययोगेन्द्रनाथश्रीचरणान्तेवासिना पण्डितप्रवरश्रीमदानन्दगोपालगोस्वामिदेवशर्मणस्तनुजेन सस्कृतशिक्षाकेन्द्रभूतनवद्वीपधामवास्तव्येन विष्णुप्रियापरिवारसम्भूतेन माधवाचार्यवशजेन सीतानाथदेवशर्मणा कृतं केनोपनिषद्विवरणं सम्पूर्णम् ॥

Exposition—The Peace Prayer is repeated at the end with a view to extirpating the evil which may come in the way of the perfect understanding and retention of the said knowledge.

APPENDICES

APPENDIX A

Bengali Translation and Exposition

শাস্তিপাঠ

*অনুবাদ—ওঁ । (ব্রহ্ম) আমাদিগের উভয়কে (গুরু ও শিষ্যকে) রক্ষা করুন । (তিনি) যেন আমাদিগের উভয়কে (বিদ্যাব ফল) ভোগ করান । (আমরা) উভয়ে যেন বীৰ্য (বিদ্যার্জনসামর্থ্য) উৎপাদন করি । তেজস্বী আমাদিগেব (পঠনীয় গ্রন্থসমূহ) ভালভাবে অধীত হউক । (আমরা যেন পবম্পবকে) বিদেয় না করি । ওঁ শাস্তি, শাস্তি, শাস্তি ।

ওঁ । আমাব অঙ্গসমূহ, বাক্, প্রাণ, চক্ষু, শ্রোত্র এবং বল.ও সর্ব ইন্দ্রিয় বুদ্ধিপ্ৰাপ্ত হউক । (চরাচর) সকলই উপনিষৎপ্রতি-পাণ্ড ব্রহ্ম । আমি যেন ব্রহ্মকে প্রত্যাখ্যান না করি । ব্রহ্ম যেন আমাকে প্রত্যাখ্যান না করেন । (আমি) যেন (ব্রহ্মের) নিবাকরণ না কবি, (ব্রহ্ম) যেন আমার নিবাকরণ না করেন সেই আত্মাতে নিরত আমার মধ্যে উপনিষৎসমূহে (কথিত) ধর্মসমূহ বিদ্যমান থাকুক । সেইগুলি আমাতে থাকুক । ওঁ শাস্তি, শাস্তি, শাস্তি ।

তাৎপর্য—আত্মবিদ্যা যাহাতে নির্বিল্পে অধীত ও অধ্যাপিত হইতে পাবে সেইজন্ত শাস্তিপাঠের বিশেষ আবশ্যকতা আছে । গুরু ও শিষ্য

* মন্তগুলির বঙ্গানুবাদ করিবাছেম আমার ছাত্র গোবরডাঙ্গা হিন্দু কলেজের অধ্যাপক শ্রীহিমাংশুনাথায়ণ চক্রবর্তী ।

ব্রহ্মের নিকট প্রার্থনা করিতেছেন যাহাতে গুরুশিষ্যেব এই অবিচ্ছিন্ন সম্প্রদায় রক্ষিত হয় । সম্প্রদায় রক্ষাবল্লভ গুরুরও রক্ষা আবশ্যক যেহেতু গুরু ব্যতিবেকে শিষ্যেব অধ্যয়ন অসম্ভব আবার শিষ্যব্যতিবেকে গুরুব অধ্যাপন অসম্ভব বলিয়া শিষ্যেবও রক্ষা প্রার্থনা করা হইতেছে । ব্রহ্ম যেন তাঁহাদিগকে বিদ্যাফল ভোগে সহায়তা কবেন—ইহাই তাঁহাদের প্রার্থনা । তাঁহাবা বিদ্যার্জনেব সামর্থ্য বা বীৰ্য্যও কামনা করিতেছেন । তাঁহারা যাহা অধ্যয়ন করিবেন তাহা যেন তাঁহাদের নিকট প্রতিভাত হয় । অধীত বিষয় যাহাতে সম্যকভাবে আয়ত্ত হয় তাহাব জ্ঞাতও তাঁহাবা প্রার্থনা করিতেছেন । গুরু ও শিষ্যেব মধ্যে মধুব সন্ধাই স্বাভাবিক কিন্তু যদি কোনও সময়ে অমনোযোগবশতঃ গুরু শিষ্যেব প্রতি বা শিষ্য গুরুব প্রতি অত্যাঘ আচরণ করিয়া ফেলেন তবে তাহা নিতান্তই দুঃখের বিষয় । এইভাবে অনিচ্ছাসত্ত্বেও পবম্পবেব মধ্যে বিদেহ ব্রহ্মাইতে পাবে । এই অনতিশ্রুত বিষয় হইতে যাহাতে তাঁহাবা পরিত্রাণ লাভ কবেন তজ্জ্ঞ ব্রহ্মেব নিকট প্রার্থনা করিতেছেন । আধ্যাত্মিক আধিদৈবিক ও আধিভৌতিক বিষয় নিবাকবণের জ্ঞাতিনবার শাস্তি শব্দটি উচ্চাবিত হইয়াছে ।

উপনিষৎ পাঠেব পূর্বে শিষ্য প্রার্থনা করিতেছেন যাহাতে তাঁহাব অঙ্গসমূহ, বাগিন্দ্রিয় প্রভৃতি কর্মেন্দ্রিয়, পঞ্চপ্রাণ, চক্ষুঃ-শ্রোত্র প্রভৃতি জ্ঞানেন্দ্রিয়, বল ইত্যাদি সকলই ক্রমাগত বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হয় । শিষ্য বলিতেছেন যে, চরাচর যাহা কিছু বিদ্যমান আছে তাহা সকলই উপনিষৎ-প্রতিপাদ্য ব্রহ্মই । ব্রহ্ম ব্যতীত জগতে দ্বিতীয় সত্তা নাই । শিষ্যের আবও প্রার্থনা যে, তিনি যেন কখনও ব্রহ্মকে অস্বীকার না করেন, ব্রহ্মও যেন কোনদিন তাঁহাকে প্রত্যাখ্যান না করেন । শিষ্য রূপী জীবের সহিত ব্রহ্মের সন্ধা অবিচ্ছেদ্য হউক । আরও, ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করিতে গেলে তাহার অধিকারী হইতে হয় । যাহাদের মধ্যে নিত্যানিত্য-

বস্তুবিবেক,^১ ইহামুক্তফলভোগবিরাগ,^২ শমদমাদি সাধনের^৩ উৎকর্ষ ও মোক্ষচ্ছা আছে তাঁহারাই ব্রহ্মজ্ঞানেব অধিকারী। শিষ্য প্রার্থনা কবিতেছেন যেন তাঁহাব মধ্যে এই উপনিষদ্বুক্ত ধর্মগুলিও বিद्यমান থাকে। ইহাই তিনি বাববাব প্রার্থনা কবিতেছেন। তিনি আত্মাতেই নিরত, অমুরক্ত; অত্ৰ কোন বিষয়ে আব তিনি আকৃষ্ট নহেন।

✓ **আভাষভাষ্যের তাৎপর্য**—সামবেদেব তলবকাব ব্রাহ্মণ বা জৈমিনীয়ব্রাহ্মণেব নবম অধ্যায়ই কেনোপনিষৎ আখ্যা লাভ কবিয়াছে। ইহাব পূর্বে আটটি অধ্যায়ে বিভিন্ন কর্ম ও উপাসনাব কথা বলা হইয়াছে। কর্ম বলিতে সাধাবগতঃ যাগ-হোমাদি বুঝান হইয়া থাকে এবং উপাসনার অর্থ দেবতাচিন্তা। এই দেবতাচিন্তা বা উপাসনা আবাব কখনও বিদ্যা বা জ্ঞান শব্দেব দাবাও উল্লিখিত হয়। অবশ্য সেক্ষেত্রে বিদ্যা বা জ্ঞান মুখ্য অর্থে গ্রহীত হয় না। বিদ্যা বা জ্ঞানপদেব মুখ্য অর্থ ব্রহ্মজ্ঞান বা আত্মজ্ঞান এবং ইহাব দাবাই বন্ধন হইতে মুক্তি বা মোক্ষ হয়। এই ব্রহ্মবিদ্যাই উপনিষদের প্রতিপাদ্য।

যাহা হউক, আটটি অধ্যায় ধবিয়া কর্ম ও উপাসনাব কথা বলিয়া এই নবম অধ্যায়ে আবাব ব্রহ্মবিদ্যাব বা বিদ্যাব কথা বলা হইল কেন? কর্মেব সহিত জ্ঞানের সম্বন্ধই বা কিরূপ? এই সকল প্রশ্ন অত্যন্ত স্বাভাবিকভাবেই উদিত হয়। এইজন্য আচার্য শঙ্কর তাঁহাব উপনিষদ্বাদ্যের প্রাবল্ধে কর্ম ও জ্ঞানেব সম্বন্ধ কিরূপ তাহা নির্দেশ কবিতেছেন।

[শাস্ত্রে আত্মাসম্পন্ন ব্যক্তি শাস্ত্রের নির্দেশ অনুসারে শাস্ত্রীয় কর্মে প্রবৃত্ত হন ও শাস্ত্রনিষিদ্ধ কর্মে স্বাভাবিক প্রবৃত্তি থাকিলেও শাস্ত্রের নিষেধের জগ্ৰহ তাহা হইতে নিবৃত্ত হন। কিন্তু যাহার

১। নিত্য ও অনিত্য বস্তুর ভেদজ্ঞান।

২। ইহ জগতের ও পরলোকের যাবতীয় ফলে বৈরাগ্য।

৩। শম বাহেল্লিরের সংযম, দম অন্তরিল্লির বা মনের সংযম ইত্যাদি।

শাস্ত্রে বিখ্যাত নাই তিনি স্বাভাবিক কর্ম বা রাগপ্রাপ্ত কর্মেরই অমুষ্ঠান করেন। যাহা শাস্ত্রে বিহিত হয় নাই কিন্তু কেবলমাত্র রাগ-বশতঃ (অমুরাগবশতঃ) অমুষ্ঠিত হইতেছে সেইরূপ স্বাভাবিক (স্বভাবসিদ্ধ) কর্ম মানুষ কোনও কামনা লইয়াই করিয়া থাকে। আবার শাস্ত্রবিহিত কর্মও মানুষ শাস্ত্রোক্ত ফলের আশায় করিয়া থাকে। যেমন—‘অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ’ বাক্যে ‘স্বর্গকাম অগ্নিহোত্র হোম কবিবেন’ এইরূপ বলায় স্বর্গের কামনা লইয়াই তো পুরুষ অগ্নিহোত্রে প্রবৃত্ত হইতেছেন। স্তুতবাং অগ্নিহোত্র হোম সকাম শাস্ত্রীয় কর্ম। এইরূপ ‘স য এতদেবং বিদ্বানক্ষরং প্রণোতি.... অমৃতমভয়ং প্রবিশতি, তৎ প্রবিষ্টা যদমৃতা দেবাস্ত-দমৃতো ভবতি’ (ছাঃ ১৪।৫) অর্থাৎ যিনি ঈশ্বরকে এইরূপে জানিয়া ঈশ্বরের উপাসনা কবেন তিনি অমৃত অভয়স্বরূপে প্রবেশ কবেন, তাহাতে প্রবেশ কবিয়া দেবগণের মতই অমৃতত্ব লাভ কবেন। ইহাতে উপাসনার কথা বলা হইয়াছে। ইহা শাস্ত্রীয় সকাম উপাসনা।

সাধাবগতঃ মানুষ কামনাপূর্বকই কর্ম কবিয়া থাকে এবং উপাসনাও কামনা লইয়াই কবে। কিন্তু কামনা-পূর্বক কর্ম ও উপাসনার অমুষ্ঠান অপেক্ষা নিকামভাবে কর্ম ও উপাসনার অমুষ্ঠান অধিকতর সফল প্রসব করে ইহাই শাস্ত্রকাবগণের মত। যিনি ইহলৌকিক ফলের অসাবতা উপলব্ধি করিয়াছেন ও পারলৌকিক স্বর্গাদি ফলেরও অকিঞ্চিৎকবতা বুঝিতে পারিয়াছেন সেই ফলবিরক্ত পুরুষের আর কোন কামনাই থাকে না। এইজন্য তিনি তখন কোনও কামনা না লইয়াই শাস্ত্রবিহিত কর্ম ও উপাসনার অমুষ্ঠান করেন।

ইহা ভিন্ন আর এক শ্রেণীর লোক আছেন যাহারা উপলব্ধি করিয়াছেন যে, একমাত্র ব্রহ্মই সত্য এবং আমিই সেই ব্রহ্মস্বরূপ। স্তুতবাং কর্তা, কর্ম, ক্রিয়া—এই ত্রিবিধ ভেদের জ্ঞান হয় না বলিয়া তাঁহারা কোনরূপ কর্ম করিতেই পারেন না। যথার্থ জ্ঞান বা ব্রহ্মজ্ঞান উৎপন্ন হওয়ায়

তাহারা আর কর্মের অধিকারীই থাকেন না। তাহাদের পক্ষে কর্ম নিরর্থক।]

অতএব দেখা যাইতেছে যে, ছয় প্রকার লোক আমরা দেখিয়া থাকি। শ্রুতি তাঁহাদের প্রত্যেকের লক্ষ্য ফলও বলিয়া দিয়াছেন। প্রথমতঃ, যাহাবা কেবলমাত্র (সকাম) অশাস্ত্রীয় কর্ম করেন তাহাবা পশ্বাদি স্বাবাস্ত জন্ম লাভ করেন। যাহাবা পশুর মতই জৈবিক প্রবৃত্তি বশে কর্ম কবিবেন তাঁহাদের পশ্বাদি জন্মলাভ তো যুক্তিসঙ্গতই। এ বিষয়ে শ্রুতি বলেন—

যোনিমত্তে প্রপত্তস্তে শবীবদ্বায় দেহিনঃ ।

স্থাপুমত্তেহম্মসংযন্তি যথা কর্ম যথা শ্রুতম্ ॥ (কঠ—২।২।৭)

অর্থাৎ কর্ম ও জ্ঞান অনুসারে কেহ কেহ শবীবধাবণের নিমিত্ত যোনি প্রাপ্ত হয়, কেহ স্থাববদ্ব লাভ কবে। মম্মসংহিতায় বলা হইয়াছে—

শবীবজ্জৈঃ কর্মদোবৈর্যতি স্থাববতাং নবঃ ।

বাচিকৈঃ পক্ষিমৃগতাং মানসৈবন্ত্যজাতিতাম্ ॥ (মম্ম ১২।২)

অর্থাৎ শাবীবিক কর্মের দোষে স্থাববদ্বপ্রাপ্তি, বাচিক কর্মের দোষে পশু বা পক্ষিমৃগলাভ ও মানস কর্মের দোষে অন্ত্যজ বা নীচ জাতিরূপে জন্ম লাভ হয়। অশাস্ত্রীয় ও শাস্ত্রবিরুদ্ধ আচরণে পিতৃলোক বা দেব-

১। অধিহ ও সামর্থ্য না থাকিলে কেহ কোন কর্মে অধিকারী হইতে পারে না। যিনি স্বর্গ প্রার্থনা করেন না তিনি অধিহের অভাবেই কখনও স্বর্গকলদায়ক অগ্নিহোত্রাদি কর্মে অধিকারী হন না। এইকপ পশু, অশ্ব প্রভৃতি সামর্থ্যের অভাবেই কর্মে অনধিকারী। জ্ঞানী কর্মে অনধিকারী কারণ তাহার কর্মফলে আকাঙ্ক্ষা নাই অর্থাৎ অধিহ নাই। অধিহ ও সামর্থ্য থাকিলেও নিষেধ থাকিলে অধিকারিহ থাকে না যেমন শূদ্রের উপনিষৎপাঠ নিষিদ্ধ হওয়ায় শূদ্রের অধিহ ও সামর্থ্য থাকিলেও শূদ্র ব্রহ্মবিদ্যায় অনধিকারী। (ত্রঃ সূঃ শাকরভাষ্য ১।৩।৩৪ দ্রষ্টব্য)

লোকও লাভ হয় না কেবল পুনঃপুনঃ জন্মমৃত্যুর আবর্তে ভ্রমণ করিতে হয়। ইহাকেই শ্রুতিতে ‘জায়ন্ত ত্রিয়ন্ত’ বলা হইয়াছে।

দ্বিতীয়তঃ, যাহারা সকাম শাস্ত্রীয় কর্মের অনুষ্ঠান করেন তাঁহারা ‘কর্মণা পিতৃলোকঃ’ শ্রুতি অনুসারে পিতৃলোক (পিতৃযাগ মার্গ) লাভ করেন ও কর্মফল ক্ষয়ে পুনর্বাচ জন্মমৃত্যু প্রবাহে পতিত হইয়া আত্মজিবে (জন্ম-মৃত্যু-জন্ম...) চরম দুঃখ ভোগ করেন।

তৃতীয়তঃ, যাহারা কেবলমাত্র সকাম উপাসনা বা সকাম দেবতাচিন্তা অনুষ্ঠান করেন কিন্তু কর্মের অনুষ্ঠান করেন না তাঁহারা কর্মের অধিকার থাকা সত্ত্বেও অর্থাৎ বাহ্য ভোগস্বখেই কামনা থাকা সত্ত্বেও অত্যন্ত উচ্চাধিকারী হইয়া কর্ম ত্যাগ করিয়া বসিয়া থাকায় নিত্যকর্মের অননুষ্ঠান জনিত পাপে লিপ্ত হন ও শাস্ত্রীয় কর্মে প্রবৃত্ত না থাকায় অশাস্ত্রীয় কর্মই করিয়া বসেন। তাহাতে দুর্ভোগ তাঁহাদের পক্ষে অনিবার্য হইয়া পড়ে। এদিকে ‘বিদ্যয়া দেবলোকঃ’ শ্রুতি অনুসারে দেবলোক লাভের আশাও নিরাশায় পর্যবসিত হয়।

চতুর্থতঃ, যাহারা সকাম হইয়া কর্ম ও উপাসনার সমুচ্চয় (সহানুষ্ঠান) করেন তাঁহারা শাস্ত্রীয় কর্মে নিবর্ত থাকায় অশাস্ত্রীয় আপাতবর্মণীয় কর্মের দুর্ভোগ লাভ করেন না, আবার বাগপ্রাপ্ত দুঃখকর বস্তুর জ্ঞানের কষ্টও তাঁহাদের ভোগ করিতে হয় না। এইজন্ত তাঁহারা ‘অবিদ্যয়া মৃত্যুং তীৰ্ণা বিদ্যয়া মৃতমশ্রুতে’ শ্রুতি অনুসারে বাগপ্রাপ্ত কর্মের বিষময় পরিণামরূপ দুঃখ অতিক্রম করিয়া উপাসনার দ্বারা দেবলোক বা আপেক্ষিক অমৃতত্ব (এই সৃষ্টির অন্তর্পর্যন্ত জীবন) লাভ করেন। ইহাকেই শ্রুতিতে দেবযান বলা হইয়াছে। স্মৃতবাং তাঁহারা আপেক্ষিক অনাবৃতি লাভ করেন। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে তাঁহারাও জন্মমৃত্যুর বশবর্তী থাকেন যেহেতু দেবলোকেই ভোগ ক্ষয় হইলে পুনরায় তাঁহাদের জন্ম অনিবার্য।

পঞ্চমতঃ, যাহারা ইহলোক ও পরলোকের যাবতীয় ভোগে বিরক্ত

হইয়াছেন তাঁহারা কামনা পরিত্যাগ কবিয়া কেবলমাত্র শাস্ত্রবিহিত কর্ম ও উপাসনাব অমুষ্ঠান করা কর্তব্য বিবেচনা করিয়া তাহা করিয়া যান। তাঁহারা তখনও জীবব্রহ্মৈক্যতত্ত্বের জ্ঞান লাভ করেন নাই বলিয়া তখনও কর্ম ত্যাগে তাঁহাদের অধিকার জন্মায় নাই। এইরূপে ফল-কামনা-বহিত ব্যক্তি কর্ম ও উপাসনা কবিয়া গেলে তাঁহাব আত্মজ্ঞান বা ব্রহ্মজ্ঞান লাভের পথ স্লগম হয়। যাহাব চিত্ত শুদ্ধ হয় নাই তিনি ব্রহ্মলাভ কবিতে পাবেন না। নিকাম কর্মী ও উপাসক চিত্তশুদ্ধি লাভ করেন এবং তখন তাঁহাব ব্রহ্মজিজ্ঞাসা (ব্রহ্মজ্ঞানের ইচ্ছা) উদিত হয়। উপযুক্ত সাধন অবলম্বন কবিলে এই ব্রহ্মজিজ্ঞাসার পক্ষে ব্রহ্মলাভ সম্ভব হয়। কিন্তু এইকপ নিকাম কর্মী বা শুদ্ধচিত্ত ব্রহ্মজিজ্ঞাসু অতি অল্পই দৃষ্টিগোচর হন।

মুঠতঃ, যাহাদের ব্রহ্মজ্ঞান হইয়াছে অর্থাৎ যাহাবা জীবব্রহ্মের অভেদ বুঝিয়াছেন তাঁহাদের পক্ষে কর্ম নিস্প্রয়োজন। তাঁহাবা কর্ম ত্যাগ কবিবেন। ইহাকেই বিদ্বৎসন্ন্যাস বলে। কিন্তু তাঁহাবা লোকশিক্ষার জন্ত কর্ম কবিতে পাবেন।

এইভাবে দেখা যায় যে, নিকাম কর্মের দ্বাবা চিত্তশুদ্ধি হইলে ব্রহ্মজিজ্ঞাসা জন্মায়। সূতবাং কর্মকাণ্ডের সহিত ব্রহ্মকাণ্ডের বা জ্ঞান-কাণ্ডের সম্বন্ধ আছে। অতএব তলবকাব ব্রাহ্মণের কর্মপ্রতিপাদক আটটি অধ্যায়েব সহিত জ্ঞানপ্রতিপাদক নবম অধ্যায় সম্পূর্ণ বিচ্ছিন্ন নহে। তাহাদের মধ্যে একটি অন্তর্নিহিত সম্বন্ধ বহিয়াছে।

[যাহা হউক, শুদ্ধচিত্ত পুরুষেব ব্রহ্মজিজ্ঞাসা উদিত হইলে তিনি উপযুক্ত সাধন অবলম্বন করিয়া যখন ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করেন তখনই ব্রহ্ম-বিষয়ক অজ্ঞান বা মায়ী দূরীভূত হয়। অজ্ঞান অপসাবিত হইলে অজ্ঞান-জন্ত দুঃখেবও অবসান হয় অর্থাৎ বন্ধনমুক্তি বা মোক্ষ হয়। সূতরাং জ্ঞান হইতেই মুক্তি হয় ইহাই অদ্বৈতবাদিগণেব সিদ্ধান্ত।

কিন্তু কেহ কেহ জ্ঞান-কর্মের সমুচ্চব (সহামুষ্ঠান) হইতেই ব্রহ্মজ্ঞান

হয় এইরূপ মত পোষণ করেন। তাঁহারা বলেন—“স্বাধ্যায়োহধ্যোতব্যঃ” এই শ্রুতিবাক্য দ্বারা ত্রৈবর্গিক (ব্রাহ্মণ ক্ষত্রিয় বৈশ্য) নিজে যে-বেদের যে-শাখার অন্তর্গত সেই শাখাটি প্রতিদিন অধ্যয়ন করিবেন ইহা জানা যায়। বেদ বলিতে কর্মকাণ্ড ও জ্ঞানকাণ্ড উভয়ই বুঝিতে হইবে। স্মৃতবাং উপনিষৎপাঠেব বিধানও এই ‘স্বাধ্যায়োহধ্যোতব্যঃ’ বাক্য হইতেই লাভ করা যায়। বেদাধ্যয়নেব জ্ঞান এই বিধিবাক্য না থাকিলে কেহই বেদ-পাঠে—কর্মকাণ্ডে বা জ্ঞানকাণ্ডে—প্রবৃত্ত হইত না। স্মৃতবাং একই বিধি দ্বারা লভ্য কর্মকাণ্ডেব ও জ্ঞানকাণ্ডের ফল একরূপ হওয়াই যুক্তিসঙ্গত। স্মৃতবাং জ্ঞানেব ফল মোক্ষ এরূপ স্বীকার করিলে জ্ঞান-সমুচ্চিত কর্মেবও ফল মোক্ষ ইহাও স্বীকার না করিয়া উপায় নাই; কিন্তু কর্ম ত্যাগ করার পব জ্ঞানকাণ্ড বা উপনিষৎপাঠ করিতে হইবে এইরূপ সিদ্ধান্ত অর্যোক্তিক—ইহাই দ্বৈতবাদীর বক্তব্য।

• ইহাতে সিদ্ধান্তী অদ্বৈতবাদী বলেন—জ্ঞানকাণ্ড ও কর্মকাণ্ডেব অধ্যয়ন একবিধিপ্রযুক্ত হইলেও বৃহদাবগ্যক উপনিষদে স্পষ্টই বলা আছে যে, কর্মেব ফল তিনটি—(১) পুত্রের দ্বারা ইহলোক জয়, (২) যাগাদি-কর্মেব দ্বারা পিতৃলোক জয় ও (৩) উপাসনাদির দ্বারা দেবলোক জয়। কিন্তু আত্মলোক লাভ করিতে হইলে একমাত্র জ্ঞানই অবলম্বন করিতে হয়, কোনও প্রকার কর্মেব দ্বারা তাহা লাভ করা যায় না। আবও, শ্রুতি এই পূর্বোক্ত তিনটি লোককে অনাত্মলোক বলিয়াছেন এবং আত্মলোকপ্রেমসু বা মোক্ষেচ্ছ ব্যক্তিগণের পক্ষে এই অনিত্য অনাত্মলোক অত্যন্ত অনভিপ্রেত বলিয়া তাঁহাদিগকে অজব-অমর, ক্ষয়-বৃদ্ধিরহিত নিত্য আত্মলোকেব অমুসন্ধান করিতে উপদেশ দিয়াছেন।

১।^{১০} এই স্থলে কর্ম বলিতে পুত্রোৎপাদন, যাগদানাদি, দেবতাচিন্তা—এই সবই বুঝান হইয়াছে।

নিত্য আত্মলোক লাভ করিতে হইলে অনিত্য অজ্ঞানজগৎ লোকগুলি ত্যাগ কবিতে হইবে। অজ্ঞানের নাশ হইলে অজ্ঞানজগৎ লোকেরও নিবৃত্তি হইবে। অজ্ঞানের নাশ একমাত্র জ্ঞানের দ্বারাই হইতে পারে। অতএব জ্ঞানের দ্বারাই অজ্ঞান নাশ হইবে, তাহাতে অজ্ঞানজগৎ লোকের নিবৃত্তি হইবে, নিত্য আত্মলোক লাভ হইবে বা মোক্ষলাভ হইবে। সুতরাং মোক্ষের জগৎ সকাম কর্ম অবলম্বন কবিলে মোক্ষলাভ তো হইবেই না উপবস্ত অনাত্মলোক লাভ হইয়া মোক্ষের ব্যাধাতই ঘটিবে।

আবও, আত্মৈকত্বজ্ঞান থাকিলে ‘আমি কর্তা এই ফলের উদ্দেশ্যে এইরূপে (ইতিকর্তব্যতা বা সাহায্য) এই ক্রিয়া কবিতেছি’ এইরূপ চিন্তাই অসম্ভব হইয়া পড়ে। সুতরাং জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয় অসম্ভব।

আবও, জ্ঞান বস্তুপ্রধান অর্থাৎ যে-বস্তু যেরূপ তাহাকে সেইরূপেই জানিতে হইবে, অতরূপে জানিলে তাহা ভ্রম হইবে। কিন্তু কর্ম পুরুষ-প্রধান অর্থাৎ পুরুষ ইচ্ছা কবিলে তাহা কবিতে পাবেন, না করিতেও পাবেন বা অতরূপেও কবিতে পারেন। ঘটবস্ত আমাব ইঞ্জিয়সম্বন্ধে হইলে আমার ঘটজ্ঞানই হইবে, অতরূপ হইতে পাবে না, যদি অতরূপ জ্ঞান হয় তবে তাহা ভ্রম। কিন্তু আমার গমনক্রিয়া আমার উপর নির্ভব করে— আমি গ্রামান্তরে যাইতেও পারি, না যাইতেও পাবি, পদব্রজে যাইতে পাবি, অশ্বাবোহণে যাইতে পাবি বা অশ্ব উপায়েও যাইতে পাবি। সুতরাং বস্তুতন্ত্র ও পুরুষতন্ত্র এই জ্ঞান ও কর্মের স্বরূপের মধ্যে অত্যন্ত ভেদই সৃষ্টি কবে।^১

এইভাবে অদ্বৈতবাদী জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়বাদ খণ্ডন করিয়া বলিলেন—
কর্মে বিবর্তিত হও অথবা নিকাম কর্ম কব, তদনন্তরই তুমি ব্রহ্মবিদ্যায়

১। এই সকল বিষয়ে ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য তাঁহার ব্রহ্মসূত্রভাষ্যে অতি গহন আলোচনা করিয়াছেন (ব্রঃ সূঃ ১।১।২ সূত্র) ।

‘অধিকারী হইবে। এইরূপে আটটি অধ্যায়ে সকাম অধিকারীর জ্ঞান কর্ম প্রতিপাদিত হইয়াছে তদনন্তর মোক্ষার্থীর জ্ঞান নবম অধ্যায়ে ব্রহ্মবিজ্ঞা প্রতিপাদন করা যুক্তিসঙ্গত হইয়াছে।]

মন্তব্য ১/১

অনুবাদ—কাহার ইচ্ছামাত্রে প্রেরিত হইয়া মন (স্ববিষয়ে) ধাবিত হয় ? কাহার দ্বারা নিযুক্ত হইয়া মুখ্য প্রাণ প্রবৃত্ত হয় ? (লোকেরা) কাহার ইচ্ছায় এই বাক্য বলিয়া থাকে ? কোন্ ছ্যতিমান্ (পুরুষ) চক্ষুরিন্দ্রিয় ও কর্ণেন্দ্রিয়কে নিযুক্ত করেন ?

তাৎপর্য—অতি গহন ব্রহ্মতত্ত্ব যাহাতে সহজে উপলব্ধি করা যায় তাহার জ্ঞান শ্রুতি এই উপনিষৎ গুরুশিষ্যের আলোচনাব (প্রশ্নোত্তর) আকারে উপস্থাপিত কবিতেছেন। এই দুকহ ব্রহ্মবিজ্ঞা আচার্যের উপদেশ ব্যতিরেকে কেবলমাত্র যুক্তিতর্কের সাহায্যে অর্থাৎ পুস্তকাদির অধ্যয়নে যে আয়ত্ত করা যায় না তাহা বুঝাইবাব জ্ঞান ও শ্রুতি গুরুশিষ্যের প্রশ্নপ্রতিবচনের পদ্ধতিতে শিক্ষা দিতেছেন।^১

[এই প্রথম মন্তব্যে যে-শিষ্য গুরুকে অভয় নিন্য নির্বিকার আনন্দস্বরূপ ব্রহ্ম জিজ্ঞাসা কবিতেছেন তিনি বুঝিতে পাবিয়াছেন যে, একমাত্র ব্রহ্ম ভিন্ন আর কোনও আশ্রয়ণীয় বস্তু নাই। যাহা হউক, যিনি ব্রহ্মবিষয়ে জিজ্ঞাসা কবিতেছেন তিনি ব্রহ্ম জানেন কি না ? যদি তিনি ব্রহ্ম একেবারেই না জানেন তাহা হইলে ব্রহ্মবিষয়ে জিজ্ঞাসাই করা যাইতে পাবে না কাবণ সর্বথা অজ্ঞাত বিষয়ে জিজ্ঞাসা অসম্ভব। আর যদি তিনি ব্রহ্মকে জানেন তবে আর ব্রহ্ম বিষয়ে জিজ্ঞাসা নিস্প্রয়োজন। এইরূপ

শঙ্কর উত্তরে বলা যায় যে, শিষ্য ব্রহ্মকে সামান্যতঃ জানিলেও বিশেষতঃ জানেন নাই এবং তজ্জগুই তাঁহার এই জিজ্ঞাসা ।]

প্রেক্ষাবান্ শিষ্য চিন্তা করিয়াছেন যে, বধাদি অচেতন বস্তু যখন চলিতে থাকে তখন দেখা যায় যে, তাহাব একজন চালকই সেই রথকে পবিচালিত কবিতোছে সেইরূপ মন, চক্ষুবাদি ইন্দ্রিয় অচেতন হইয়াও যখন বিব্বাদিব অভিমুখে ধাবিত হয় তখন কুঝিতে হইবে যে, নিশ্চয়ই সেই মন প্রভৃতিবও একজন চেতন অধিষ্ঠাতা বা পবিচালক আছেন । স্ততবাং সেই চেতন অধিষ্ঠাতাব বাস্তব স্বরূপ সম্বন্ধে বিশেষতঃ না জানিলেও তাঁহাব আন্তর্য সম্বন্ধে শিষ্যেব সামান্য জ্ঞান (মোটামুটি জ্ঞান) হইয়াছে । স্ততবাং শিষ্যেব পক্ষে জিজ্ঞাসা সম্ভব হইল ।

এখন শিষ্যেব জিজ্ঞাসা এই— মন কাহাব দ্বাবা ইষিত বা ইষ্ট হইয়া অর্থাৎ কাহাব ইচ্ছায় তাহাব বিষয়েব প্রতি ধাবিত হয় ? যদিও মস্ত্রে ‘বিষয়েব প্রতি’ এই কথাটি বলা নাই তবুও অর্থেব অম্বনোদে তাহা ধবিয়া লইতে হইবে কাবণ মন একমাত্র বিষয়েব প্রতিই ধাবিত হয় ।

[ইন্দ্ৰীয়াতু দিনাদি গত্যর্থক, ক্র্যাদি আত্মীক্ষ্যার্থক ও তুদাদি ইচ্ছার্থক হইলেও এখানে গত্যর্থক ও আত্মীক্ষ্যার্থক ইন্দ্ৰীয়াতু ব্যবহৃত হয় নাই কাবণ কাহাব দ্বারা গত হইনা বা কাহাব দ্বাবা পুনঃ পুনঃ অন্তর্গত হইয়া মন স্ববিষয়ে নিযুক্ত হয় একপ অর্থ বাক্যে অন্তিত হইতে পাবিতেছে না ।] স্ততবাং তুদাদি ইচ্ছার্থক ইন্দ্ৰীয়াতুেব প্রয়োগ স্বীকাব কবিয়া বলিতে হইবে—কাহাব দ্বাবা ইষ্ট বা আত্মীষ্ট হইয়া অর্থাৎ কাহাব ইচ্ছায় মন স্ববিষয়ে ধাবিত হয় ? এখানে ইন্দ্ৰীয়াতুেব উত্তব ক্ত প্রত্যয়ে ‘ইষ্ট’ পদ না হইয়া বৈদিক প্রুয়োগে ব্যতাবেব দ্বাবা ইডাগম হইয়া ‘ইষিত’পদ নিম্পন্ন হইয়াছে । এই ‘ইষিত’ শব্দই প্র-উপসর্গেব সহিত যুক্ত হইয়া নিয়োগার্থে বা প্রেরণার্থে ‘প্রেষিত’ পদ হইয়াছে । এই ‘প্রেষিত’ শব্দেব অর্থ প্রেরিত বা নিযুক্ত ।

এখন প্রশ্ন—ইষিত ও প্রেষিত এই উভয় পদ প্রয়োগের সার্থকতা কোথায় ? কেবলমাত্র ‘প্রেষিত’ শব্দ প্রয়োগ করিলেই তো চলিতে পারিত ? তাহার উত্তর—কাহার দ্বারা প্রেষিত এইমাত্র বলিলে দুইটি প্রশ্ন থাকিবে। যায় (১) ‘মন প্রভৃতির প্রেষয়িতা কিরূপ ? (২) মন প্রভৃতির প্রেষণই বা কিরূপ ? এই প্রশ্নদ্বয়েব উত্তর দেওয়ার জন্তই ক্রটিতে প্রেষিত শব্দ থাকে। সত্ত্বেও পুনরায় ‘ইষিত পদও বলা হইয়াছে। ইহাতে বুঝা যায় যে, (১) মন প্রভৃতির প্রেষয়িতা ইচ্ছামাত্রের প্রেরণ করিতে সমর্থ ও (২) এই প্রেষিতাব প্রেষণ কেবলমাত্র ইচ্ছাবহি দ্বারা নিষ্পন্ন হয়।

পূর্বপক্ষী পুনরায় প্রশ্ন করেন যে, এই পূর্বোক্ত দুইটি প্রশ্নের উত্তর দেওয়ার জন্তই যদি প্রেষিত শব্দাতিবিক্ত ইষিত শব্দের আবশ্যকতা স্বীকার কবিতে হয় তবে আমবা বলিব—‘প্রেষিত’ শব্দটি না বলিলেই বা ক্ষতি কি ? কাহার অভিপ্রায় অনুসারে মন প্রভৃতি স্ববিষয়ে ধাবিত হয়—এইরূপ বলিলেই তো চলে ? পূর্বপক্ষী আবও বলেন—‘ইষিত’ এই একটি শব্দের দ্বারা যে-অর্থ বুঝা যাইবে ‘ইষিত প্রেষিত’ এই দুইটি শব্দের দ্বারা নিশ্চয়ই তদপেক্ষা অধিক অর্থ বুঝা যাইবে। ‘শব্দাধিক্যাং অর্থাধিক্যম্’ ইহা সর্বজনস্বীকৃত গ্রায়। সুতরাং ‘প্রেষিত’ শব্দের ব্যর্থতার ভয়ে বলিতে হইবে—কাহার ইচ্ছায় (ইষিত), বাক্যের দ্বারা ও কর্মের দ্বারা (প্রেষিত) মন প্রভৃতি স্ববিষয়ে ধাবিত হয়।

পূর্বপক্ষীর এই প্রশ্ন ও তাহার আপাত সমাধানে মোটেই সঙ্কট হইতে না পারিয়া সিদ্ধান্তী বলিতেছেন—এখানে প্রশ্নকর্তা শিষ্য অনিত্য জগতে বিরক্ত ও নিত্য বস্তুব অনুসন্ধানে প্রবৃত্ত হইয়া এইরূপ প্রশ্ন জিজ্ঞাসা করিতেছেন এইরূপই কল্পনা করিতে হইবে। অত্থা শরীৰধারী জীব ইচ্ছা, বাক্য ও কর্মের দ্বারা কাহাকেও কোনও বিষয়ে প্রবৃত্ত কবে ইহা তো সকলেই জানে। ইহাতে আর জিজ্ঞাস্ত কি আছে ?

পূর্বপক্ষী পুনরায় বলিতেছেন—আমাদের জিজ্ঞাস্তা ছিল যে, ‘ইবিত’ শব্দ থাকা সত্ত্বেও ‘প্রেষিত’ শব্দ দেওয়ার কি সার্থকতা থাকিতে পাবে? কিন্তু সিদ্ধান্তী তাহার উত্তর না দিয়া প্রশ্নকর্তা শিষ্যের স্বরূপটি বলিয়া দিলেন। কিন্তু তাহাতে আমাদের প্রশ্নের উত্তরের কি হইল?

• সিদ্ধান্তী বলিতেছেন—হ্যাঁ, ঠিক কথা। প্রশ্নকর্তার স্বরূপটি বুঝিতে পাবিলেই এই প্রশ্নের উত্তর আপনিই পাওয়া যাইবে। যিনি গুরুকে প্রশ্ন কবেন তাঁহাব মনে নিশ্চয়ই কোনও সন্দেহ আছে। এই অসাধারণ প্রশ্নকর্তার সন্দেহটিও অসাধারণ। তাঁহাব সন্দেহ—যেমন দৈনন্দিন জীবনযাত্রায় আমরা দেখিয়া থাকি যে, কোন শব্দাবধারী প্রেবক তাঁহার ইচ্ছা, বাক্য বা কর্মের দ্বারা কাহাকেও প্রেবণ কবিতেন সেইরূপ মন প্রভৃতির প্রেবকও কি একজন শব্দাবধারী এবং তিনি তাঁহাব ইচ্ছা, বাক্য বা কর্মের দ্বারা তাহাদিগকে স্ববিষয়ে প্রেবণ করিতেছেন? অথবা যিনি মন প্রভৃতির প্রেবক তিনি শব্দাব্যতিরিক্ত কেহ এবং তিনি কেবলমাত্র ইচ্ছাব দ্বারাই তাহাদিগকে প্রেবণ কবিতেন? এই সন্দেহটিকে পবিশুদ্ধ কবাব জন্তই ইবিত-প্রেষিত পদদ্বয় গ্রহণ করা হইয়াছে।

[ব্রহ্ম ইচ্ছামাত্রের মন প্রভৃতিকে প্রেবণ কবেন এরূপ বলিলেও ইহার তাৎপর্য তাহা নহে। অসঙ্গ, নিত্যচিৎস্বভাব, নির্ব্যাপার আত্মা বা ব্রহ্ম কখনও ইচ্ছাব দ্বারাও কাহাকেও প্রেবণ করিতে পারেন না। ব্রহ্মের অস্তিত্বমাত্রেরই এই প্রেবণ ঘটিয়া থাকে, কিন্তু তাহার জন্ত নির্বিকার, নির্ব্যাপাব ব্রহ্মে কোনরূপ ব্যাপাবের আবশ্যকতা নাই। উন্মেষিত্ত্বময়ন চকোব পক্ষীর সম্মুখে বিষয়জ্ঞ অন্ত স্থাপন কবিলে চকোরের চক্ষু রক্তবর্ণ হয়। তাহাতেই রাজা বুঝিতে পারেন যে, ঐ খাণ্ড তাঁহার ভক্ষ্য নহে। এখানে চকোর কোন ব্যাপার না করিলেও • তাহার সন্নিধিমাতেই যেমন রাজা ভক্ষ্যে প্রবৃত্ত হন বা তাহা হইতে নিবৃত্ত

হন সেইরূপ ব্রহ্মের সন্নিধিমাতেই মন প্রভৃতি স্ববিষয়ে প্রেরিত হয়। অদ্বৈতমতে প্রত্যেক জীবের মধ্যে ব্রহ্ম সাক্ষিচৈতন্যরূপে বিবাজমান। সাক্ষী অর্থ উদাসীন, অর্থাৎ নির্ব্যাপাব অথচ সর্বদ্রষ্টা চৈতন্য। ইনি জীবের প্রকৃত স্বরূপ—ইনি জীব ও ব্রহ্মেব একত্ব সম্পাদন কবিয়া থাকেন। এই সাক্ষিচৈতন্যেব প্রকাশেই জীবের প্রকাশ। এই কাবণেই তাঁহার ইচ্ছায় মন প্রভৃতি স্বস্বকার্যে ব্যাপৃত হয়। বাস্তবিক পক্ষে তাঁহার কোন ইচ্ছা নাই। এই শাস্ত্রতাৎপর্ষ্যের প্রতি লক্ষ্য কবিয়াই বাক্যভাষ্যে ‘প্রেষিতম্’ পদেব অর্থ ‘প্রেষিতমিব’ অর্থাৎ ‘যেন প্রেবিত’ এইরূপ বলা হইয়াছে। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে বাক্যভাষ্য ও পদভাষ্যে বিবোধ বহিয়াছে মনে কবা সম্ভব নয়।]

পুনর্বাচ্য একটি প্রশ্ন উদিত হয় যে, আমবা তো মনকে স্বতন্ত্র বলিয়াই জানি। আমবা বলিয়া থাকি—আমাব মন হইয়াছে, আমি কবিয়াছি। কিন্তু এরূপ তো অমুভব কবি না যে, কেহ আমাব মনকে একপে পবিচালিত করিয়াছে অতএব আমি ইহা কবিয়াছি। স্মৃতবাং মনের স্বাতন্ত্র্যই অমুভব-সিদ্ধ। প্রশ্নকর্তা শিষ্য মনের স্বাতন্ত্র্য জানিয়াও কিরূপে জিজ্ঞাসা কবিলেন—মনেব পবিচালক কে? তাহাব উত্তবে বলা যায় যে, মনেব প্রবৃত্তি ও নিবৃত্তিতে যদি মনেব স্বাতন্ত্র্য থাকিত তবে লোকে তাহাব অনভিপ্রেত বিষয়ে চিন্তা কবিত না। কিন্তু দেখা যায় যে, লোকে ‘ইহা অনর্থ বা অনিষ্ট’ এইরূপ বুঝিয়াও তদ্বিষয়ে চিন্তা করিতে থাকে। শুধু তাহাই নহে, দ্যুতক্রীড়াদি অত্যন্ত দুঃখকর কার্যে প্রবৃত্ত হইতে বাববাব নিবিল্ল হইয়াও মানুষ সেই কাজই আবাব করিয়া থাকে। মনেব স্বাতন্ত্র্য থাকিলে কি আর তাহা সম্ভব হইত?*

১। মানুষ ইচ্ছা না করিলেও বলপূর্বক অনভিপ্রেত কর্মে নিয়োজিত হয়। ইহা অমুভব করিয়াই অজুর্ন শ্রীভগবানকে জিজ্ঞাসা করিয়াছিলেন—

অথ কেন প্রযুক্তোহয়ং পাপং চরতি পুরুষঃ।

অনিচ্ছন্নপি থাকে বলাদিব নিয়োজিতঃ ॥ (গীতা ৩।৩৬)

[প্রাণ, অপান, সমান, উদান, ব্যান—এই পঞ্চবিধ প্রাণের দ্বাৰা সকল ক্রিয়া সম্পন্ন হয় । শরীরেব এক একটি বিশিষ্ট স্থানে এক একটি প্রাণের ক্রিয়া দেখা যায়, যেমন হৃদয়ে প্রাণেব, কণ্ঠে উদানেব ইত্যাদি । অনেকেব মতে পঞ্চপ্রাণেব নাম—নাগ, কূর্ম, কুকব, দেবদন্ত, ধনঞ্জয় । এই মতে এক একটি বিশিষ্ট ক্রিয়া এক একটি প্রাণেব দ্বাৰা সম্পন্ন হয়, যেমন উদগাব নাগাখ্য প্রাণেব ক্রিয়া, পুষ্টি ধনঞ্জয়নামক প্রাণের ক্রিয়া ইত্যাদি । যাহা হউক, সকল মতেই] প্রাণ ক্রিয়াসম্পাদক । প্রাণেব এই ক্রিয়াসম্পাদকত্ব বুঝাইবাব জ্ঞাত অথবা সকল ইন্দ্রিয়েব স্ববিষয়ে প্রবৃত্তিরূপ ক্রিয়া সম্পাদনে প্রাণেব প্রাধান্ত স্বীকাৰ কবিতেই হয় বলিয়া শ্রুতিতে ‘প্রথমঃ প্রাণঃ’ বলা হইয়াছে । [নাসিকা দ্বাৰা (কদাচিৎ আশ্র দ্বাৰা) বায়ু গ্রহণ কবিতে পাবিলেই শরীরেব প্রাণক্রিয়া সম্ভবপব হয় ; স্মৃতবাং নাসিকাস্থ প্রাণকেই মুখ্য^১ বলা যায় । এইজন্তই শ্রুতিতে বহুস্থলে ঘ্রাণেন্দ্রিয় বুঝাইতে প্রাণ শব্দেব ব্যবহাৰ দেখা যায় । এই মন্ত্ৰে চক্ষুঃশ্রোত্র প্রভৃতি ইন্দ্রিয়েব উল্লেখ থাকায় প্রকবণেব অনুবোধে ‘প্রাণ’ শব্দেব দ্বাৰা প্রাণাভিন্ন ঘ্রাণ বুঝিতে হইবে—ইহাই বাক্যভাষ্যে বলা হইয়াছে । ইহাতে পদভাষ্যেব সহিত বাক্যভাষ্যেব বিবোধ হইয়াছে

এইস্থলে ইহার উত্তরে ব্রীভগবান্ বলিয়াছেন যে, কামক্রোধই মানুষের এই অন-
ভীপ্ত পাপাচরণেব হেতু । কিন্তু ঈশ্বরই যে সর্বভূতের হৃদয়ে বর্তমান থাকিয়া
তাহাদিগকে প্রবৃত্ত করিতেছেন ইহা অষ্টাদশাধ্যায়ে স্পষ্টত উল্লিখিত হইয়াছে—

ঈশ্বরঃ সর্বভূতানাং হৃদয়েহর্জুন তিষ্ঠতি ।

ভাময়ন্ সর্বভূতানি যন্তাকৃঢ়ানি মায়ায়া ॥ (গীতা ১৮।৩১)

১ । মুখ্যপ্রাণ বলিতে প্রধান প্রাণ বুঝার আবার মুখ্য শব্দটি মুখভব (মুখজাত)
অৰ্থেও ব্যাখ্যাত হইতে পারে বলিয়া মুখস্থিত বা নাসিকাস্থিত বায়ুকেও বুঝাইতে পারে ।
(ছাঃ উঃ ১।২।৭ ভাষ্য দ্রষ্টব্য)

বলিয়া মনে হয় না। যাহা হউক,] এই প্রথম বা প্রধান প্রাণ কাহার দ্বারা নিযুক্ত হইয়া স্বব্যাপারে প্রবৃত্ত হয়—ইহাই শিষ্যের জিজ্ঞাস্য।

শিষ্য আরও জিজ্ঞাসা করিতেছেন যে, বাগিন্দ্রিয় চক্ষুবিন্দ্রিয় ও শ্রোত্রেন্দ্রিয়কে কোন্ দেব অর্থাৎ হ্যুতিমান বা প্রকাশমান পুরুষ স্ববিষয়ে নিযুক্ত করিতেছেন? বাগিন্দ্রিয়ের শব্দোচ্চারণে, চক্ষুর রূপদর্শনে ও কর্ণের শব্দ শ্রবণে কোন্ প্রকাশমান পুরুষের প্রেবণা বহিয়াছে—ইহাই শিষ্য গুরুব নিকট প্রশ্ন করিতেছেন।

মন্তব্য ১/২

অনুবাদ—তিনি যেহেতু শ্রোত্রের শ্রোত্র, মনের মন, বাকের বাক, প্রাণের প্রাণ ও চক্ষুর চক্ষু (স্মৃতরাং তাঁহাকে জানিয়া), (ইন্দ্রিয়াদিতে আত্মজ্ঞান) পবিত্যাগ করিয়া ধীরগণ (অহঙ্কার-মমকাররূপ) এই লোক হইতে নিবৃত্ত হইয়া অমৃতত্ব লাভ করেন। অথবা.....ধীরগণ এই শরীর হইতে চলিয়া গিয়া অর্থাৎ মৃত্যুর পর অমৃতত্ব লাভ করেন।

তাৎপর্য—পূর্বমন্ত্বে সংসারবিবর্ত্ত শিষ্য আচার্যকে জিজ্ঞাসা করিয়াছেন—মনপ্রভৃতি ইন্দ্রিয় কাহাৰ ইচ্ছামাত্রেই স্বস্ববিষয়ে প্রেবিত হয়। জিজ্ঞাস্য শিষ্যের এই প্রশ্নের উত্তরে আচার্য বলিলেন—তুমি যাহার কথা জিজ্ঞাসা করিয়াছ তিনি শ্রোত্রের শ্রোত্র, মনের মন, বাক্যের বাক্য, প্রাণের প্রাণ ও চক্ষুর চক্ষু। এই তত্ত্ব জানিয়া পণ্ডিতগণ সংসার অতিক্রম করিয়া অমৃতত্ব লাভ করেন।

এখন দেখা যাইতেছে যে, শিষ্যের প্রশ্ন ও আচার্যের উত্তর একরূপ হয় নাই। শিষ্যের জিজ্ঞাসা—যিনি মনপ্রভৃতি ইন্দ্রিয়গণকে ইচ্ছামাত্রে পরিচালিত করেন-তিনি কে? অর্থাৎ সেই পরিচালকের স্বরূপটিই

শিষ্যেব জিজ্ঞাস্ত। কিন্তু আচার্য সেই প্রশ্নের উত্তরে ইন্দ্রিয়পরিচালক পুরুষের স্বরূপটি না বলিয়া তাহাব স্থলে ‘শ্রোত্রেষ শ্রোত্র’ ইত্যাদি বলিয়া গেলেন। স্মৃতবাং প্রশ্ন ও প্রতিবচনের বৈসাদৃশ্য বা অনানুরূপ্য দোষ ঘটয়াছে।

ইহাব উত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—যদি সেই পরিচালকের কতকগুলি গুণ, ক্রিয়া, জাতি বা সম্বন্ধ থাকিত তাহা হইলে বলা যাইত যে, এইরূপ গুণে ভূষিত বা এইরূপ ক্রিয়াবিশিষ্ট বা এতজ্জাতিমান বা এতৎসম্বন্ধযুক্ত পুরুষই শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ের পরিচালক। যে লোকটি দাত্র (দা) দ্বা বা বৃক্ষাদি ছেদন কবিতোছে তাহাব সেই ছেদনক্রিয়াতিবিক্ত ব্যাপাব আছে, যেমন দাত্রটির উদ্যমন ও নিপাতন (ওঠান-নামান)। এইজন্ত এইস্থলে বলা যায় যে, যে-লোকটি দাত্রের উদ্যমন ও নিপাতন কবিতোছে সেই লোকটিই ছেদক। অর্থাৎ ছেদকের ছেদনাতিবিক্ত উদ্যমন নিপাতনরূপ ব্যাপাব বহিয়াছে বলিয়া ছেদকের স্বরূপ নির্দেশ করা যাইতেছে। কিন্তু যিনি ইন্দ্রিয়াদিৰ পরিচালক তাহাব আব অল্প কোনকপ ব্যাপাব আছে বলিয়া আমরা জানিতে পারি না। স্মৃতবাং যিনি অমুক-ব্যাপাব-সম্পন্ন তিনিই ইন্দ্রিয়াদিৰ পরিচালক এরূপ বলা যায় না। আবও, শ্রোত্রাদিৰ পরিচালক নিঃস্বৰ্ণ, জাতিহীন ও নিঃসম্বন্ধ বলিয়া গুণ, জাতি, সম্বন্ধেব সাহায্যেও তাহাব স্বরূপ বলা যায় না।

[শ্রোত্রাদিৰ পরিচালকের যদি স্বরূপই বলা না যায় তবে তাহাব অস্তিত্বেও সন্দেহ জাগে। সিদ্ধান্তী বলেন যে, এরূপ আশঙ্কা অমূলক কারণ ইহা সৰ্বজনসিদ্ধ যে, যাহা অবয়বসংযোগে উৎপন্ন অর্থাৎ সংহত তাহাই পবার্থ বা অপবেব জন্ত। একটি গৃহ সংহত পদার্থ, তাহা পবার্থও বটে যেহেতু গৃহস্বামী তাহা ভোগ কবেন। শ্রোত্রাদি সংহত পদার্থও পবার্থ হইবে বা কাহাবও অধীন হইবে। সেই পুরুষটি আবার সংহত হইলে তিনিও অচেতন ও পরার্থ হইবেন। আবার তিনিও সংহত

হইলে অচেতন ও পরার্থ হইবেন, তাহাতে অনবস্থা হইবে। এই অনবস্থা দূর করিতে হইলে শ্রোত্রাদিসংঘাত যাহার প্রয়োজনসাধক বা যাহার অধীন তাহাকে চেতন বলিতে হইবে অর্থাৎ শ্রোত্রাদিব একজন চেতন পবিচালক স্বীকার কবিত্তে হইবে।

আবও, চক্ষু, শ্রোত্র, মন প্রভৃতি ইন্দ্রিয় যখন বিষয়ে উন্মুখ থাকে তখন দর্শন, শ্রবণ, সংশয়-নিশ্চয় প্রভৃতি ঘটিয়া থাকে অর্থাৎ ইন্দ্রিয়ের বিষয়গুলি প্রকাশিত হয়। এই প্রকাশেই জ্ঞানের অবসান এবং তাহাই জ্ঞানের ফল। যে-প্রকাশ পূর্বে ছিল না, পরে জন্মাইল তাহা নিশ্চয়ই কাছাদও ব্যাপাবেব দ্বারা নিষ্পন্ন হইয়াছে। শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয় জড় বলিয়া তাহাব ব্যাপার স্বীকার কবা যায় না। যদি জড়েরও ব্যাপার স্বীকার কবা হয় তবে অশ্ব-সাবথি না থাকিলেও বথের ব্যাপার দেখা যাইত। চেতনের দ্বারা অধিষ্ঠিত (চেতন-চালিত) হইলেই অচেতনে ব্যাপার দেখা যায়। নূতরং অচেতন শ্রোত্রাদিব ব্যাপাবেব পশ্চাতে একজন চেতন পবিচালকেব অস্তিত্ব অস্বীকার কবিত্তেই হইবে। বিষয়প্রকাশরূপ ফল দেখিয়া বিষয়প্রকাশক ইন্দ্রিয়ের ব্যাপাবেব অস্বীকার হইবে, ইন্দ্রিয় অচেতন বলিয়া তাহাব ব্যাপারের দ্বারা একজন চেতনের পবিচালন অস্বীকার হইবে। প্রকাশরূপ হেতু দর্শন কবিয়া অর্থাৎ ফলাবসান (ফলনিষ্পত্তি) লিঙ্গ দর্শন কবিয়া চেতনের অস্বীকার হইবে।]

যাহা হউক, শ্রোত্রাদিব একজন পবিচালক আছেন এবং তাহাব অত্র কোন ব্যাপার না থাকায় 'শ্রোত্রেব শ্রোত্র' এইভাবেই তাহাকে নির্দেশ কবিত্তে হইতেছে। তাহাতে প্রশ্ন ও উত্তরের বৈসাদৃশ্য হইবে না। যদি প্রশ্নের সদৃশ উত্তর দেওয়া সম্ভব হইলেও বিসদৃশ উত্তর দেওয়া হয় তবেই তাহা দৃশ্যীয় কিন্তু যেখানে প্রশ্নাত্মরূপ উত্তর সম্ভব নয় সেখানে উত্তর দিতে গেলে অনাত্মরূপ হইবেই, তাহাতে দোষ হইবে না।

পূর্বপক্ষী বলিতেছেন—প্রশ্নোত্তরের বৈসাদৃশ্য বা অনাত্মরূপ্য দোষ

না হয় না-ই হইল কিন্তু 'শ্রোত্রের শ্রোত্র' কথাটির অর্থ কি হইবে? প্রদীপেব প্রকাশের জন্ত যেমন অল্প একটি প্রদীপেব প্রয়োজন হয় না তেমনই শ্রোত্রেব আব অল্প শ্রোত্রে প্রয়োজন কি?

তদন্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—অপ্রকাশ বিষয়কে প্রকাশ কবাই শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ের কাজ কিন্তু সেই শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ও আবাব পবপ্রকাশ বা জড় বলিয়া তাহাদের প্রকাশের জন্ত একজন প্রকাশক আবশ্যক। শব্দকে প্রকাশ কবিয়া যেমন শ্রোত্রেব শ্রোত্রত্ব (শ্র+ত্রন্) হইয়াছে তেমনই যিনি শ্রোত্রেন্দ্রিয়কে প্রকাশ কবিবেন সেই শ্রোত্রেন্দ্রিয়-প্রকাশকেবও শ্রোত্রত্ব হইবে অর্থাৎ তিনি বিষয়-প্রকাশক শ্রোত্রেন্দ্রিয়েরও প্রকাশক বলিয়া শ্রোত্রেব শ্রোত্র হইবেন। যে আভ্যন্তর নিত্য চেতনের জন্ত শ্রোত্রাদির প্রকাশ ঘটিতেছে সেই কূটবৎ নির্বিকার, অজব, অমব সত্তাই শ্রোত্রেব শ্রোত্র, চক্ষু ব চক্ষু, মনেব মন, গ্রাণেব গ্রাণ, বাক্যেব বাক্য।'

অতীতে 'বাচো হ বাচম্' এইরূপে দ্বিতীয়ান্ত 'বাচম্' পদ থাকিলেও 'স উ প্রাণস্ত প্রাণঃ' এইস্থলে 'সঃ' ও 'প্রাণঃ' এই দুইটি প্রথমান্ত পদের অনুবোধে 'বাচো হ বাক্' এইরূপ প্রথমা বিভক্তি কবিত হইবে। ['শ্রোত্রস্ত শ্রোত্রম্', 'মনসো মনঃ', 'চক্ষুষশ্চক্ষুঃ' এই তিনটি স্থলে যথাক্রমে

১। বাক্যভাষ্যে এই কথাটিই অল্পভাবে বলা হইয়াছে। শ্রোত্রের শ্রোত্র ইত্যাদিরূপে ব্রহ্মকে নির্দেশ করায় দুর্বোধ্য শব্দ প্রযোগেব দোষ হইয়াছে বলিয়া পূর্ব-পক্ষী মনে করেন। তাহাতে সিদ্ধান্তীর বক্তব্য—নির্বিশেষ ব্রহ্মকে শব্দের মুখ্যার্থের দ্বারা নির্দেশ কবা যায় না, হুতরাং লক্ষণার আশ্রয় লইয়াই নির্দেশ করা হইয়াছে এবং এইজন্তই তাগ পূর্বপক্ষীর নিকট দূর্বোধ্য বলিয়া বোধ হইয়াছে। শ্রোত্র শব্দের মূলা অর্থ যাহার দ্বারা শোনা যায়। শ্রোত্র বলিতে আমরা কর্ণকে বুলিতে পারি না কারণ চেতন আত্মা না থাকিলে কর্ণের দ্বারা কখনই শুনিতে পাওয়া যাইবে না। হুতরাং বাস্তবিক পক্ষে আত্মাই শব্দের অবতাসক বা উপলব্ধ। উপলব্ধ আত্মার উপলব্ধের জন্তই শ্রোত্রকে শব্দের উপলব্ধা বলিয়া মনে হয়। হুতরাং উপলব্ধা শ্রোত্রের মূল উপলব্ধা আত্মা অর্থাৎ আত্মাই শ্রোত্রের শ্রোত্র।

শ্রোত্রম্, মনঃ ও চক্ষুঃ শব্দগুলি ক্লীবলিঙ্গ হওয়ায় প্রথমা ও দ্বিতীয়া বিভক্তিতে রূপের ভেদ না থাকায় ঐগুলিতে প্রথমা অথবা দ্বিতীয়া বিভক্তি আছে তাহা বুঝা যায় না। কিন্তু ‘সঃ’ ও ‘প্রাণঃ’ শব্দে প্রথমা বিভক্তি থাকায় ঐগুলিকে প্রথমাস্ত বুঝিতে হইবে। আবও কথা, যে-বিষয়ের নির্দেশ কবিতে হয়, তাহাতে প্রথমা বিভক্তি থাকাই যুক্তিসঙ্গত। ‘ইন্দ্রিয়েব প্রেরক কে’ এই জিজ্ঞাসাব উত্তর নির্দেশ কবিতে হইলে বলা উচিত—‘যিনি শ্রোত্রের শ্রোত্র তিনিই প্রেরক। কিন্তু ‘শ্রোত্রের শ্রোত্রকে জানিয়া অমৃতত্ব লাভ হয়’ এইরূপ বলিলে শ্রোত্রের শ্রোত্রই যে উল্লেখ্য তাহা বুঝিতে অস্ববিধা হয় যেহেতু অমৃতত্বলাভ বিধেয়রূপে উল্লিখিত হওয়ায় তাহাই প্রধানভাবে প্রতীয়মান হয় এবং উদ্দেশ্য ‘শ্রোত্রের শ্রোত্র’ অপ্ৰধান হইয়া যায়।^১]

১। বাক্যভাষ্যে আচার্য ‘বাচো হ বাচ্’ ‘প্রাণস্ত প্রাণঃ’ এইরূপে প্রথমা বিভক্তি স্বীকার করিয়া তদনন্তর দ্বিতীয়া-বিভক্তিও স্বীকার করিয়াছেন। সেখানে বলা হইয়াছে যে, ব্রহ্মনির্দেশের জন্য তো প্রথমাবিভক্তি গ্রহণ কবিতেই হইবে। আবার ‘অমৃতাত্ত্বম্’ অর্থাৎ অমৃতত্বলাভ করিতে হইলে ব্রহ্মস্বরূপ জানিতেই হইবে বলিয়া ‘জ্ঞাত্বা’ পদটির অধ্যাহার করিতে হইবে। সেই ‘জ্ঞাত্বা’ ত্রিয়ার কর্ম অবশ্যই দ্বিতীয়াস্ত হইবে স্ততরাং ‘শ্রোত্রস্ত শ্রোত্রম্’ স্থলে শ্রোত্রম্ পদটি আর একবার দ্বিতীয়াস্তও মনে করিব, ‘বাচো হ বাচ্’ বলিব ও ‘প্রাণস্ত প্রাণম্’ বলিব।

অনেকে ইহাতে পদভাষ্য ও বাক্যভাষ্যের মধ্যে বিরোধ হইয়াছে মনে করেন। আমাদের মতে এস্থলে বিরোধ হয় নাই কারণ যদি বাক্যভাষ্যে কেবলমাত্র দ্বিতীয়াস্ত পদ স্বীকার করা হইত তবেই বিরোধ হইত। পদভাষ্যে আচার্য কেবল দ্বিতীয়াস্ত পদ স্বীকারে আপত্তি করিয়াছেন কিন্তু দ্বিতীয়াস্ত পদ স্বীকারেও আপত্তি করিয়াছেন ইহা কোথায় আছে?

আরও, পদভাষ্যে প্রথমাস্ত পদ স্বীকার করিলেও অধ্যাহৃত ‘জ্ঞাত্বা’ পদের একটি কর্ম আবশ্যক। তজ্জন্ত ইহাই বলিতে হইবে যে, শ্রোত্রস্ত শ্রোত্রম্ ইত্যাদিরূপে নির্দিষ্ট ব্রহ্মকে ‘জানিয়া অর্থাৎ শ্রোত্রস্ত শ্রোত্রম্ (দ্বিতীয়াস্ত) জানিয়া। ভাষ্যকার পদভাষ্যে সেই কথাই বলিয়াছেন—“শ্রোত্রাদেঃ শ্রোত্রাদিলক্ষণং যথোক্তং ব্রহ্ম জ্ঞাত্বা....”।

‘প্রাণের প্রাণ’ এই স্থলে শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ের সান্নিধ্যে ‘প্রাণ’ বলিতে ব্রাণাখ্য প্রাণ অর্থাৎ ব্রাণেন্দ্রিয় বুঝিতে হইবে। [তবে ‘প্রাণ’-শব্দের ব্যবহার হইল কেন ? তাহাৰ উত্তৰ—প্রাণ যখন সৰ্বেন্দ্রিয়ের ক্রিয়ায় সাহায্য কৰে তখন প্রাণ বলিলে ব্রাণেন্দ্রিয় তো বুঝা যাইবেই, এমন কি অল্পলিখিত দুইটি জ্ঞানেন্দ্রিয় যেমন জিহ্বা ও স্বৰ্ণ ও চাৰিটি কৰ্মেন্দ্রিয় পাণি, পাদ, পায়ু ও উপস্থও বুঝিতে পাবা যাইবে। স্মৃতবাং বিশেষ-ভাবে ব্রাণেন্দ্রিয়ের উল্লেখ না কৰিয়া সামান্যভাবে ‘প্রাণ’ বলায় বুঝান হইল যে, সংঘাতস্বরূপ একাদশটি ইন্দ্রিয় যাহাৰ প্ৰয়োজন সাধনের জন্ত প্ৰযুক্ত হইয়া থাকে সেই চেননই ব্ৰহ্ম ।]

‘যদাচা হ নাচম্’ এই স্থলে ‘যৎ’ শব্দটিকে ‘যস্মাৎ’ (যেহেতু) অৰ্থে গ্ৰহণ কৰিতে হইবে ও তাহা সৰ্বত্ৰ অৰ্ণিত হইবে, যেমন সেই দেব যেহেতু শ্রোত্ৰেব শ্রোত্ৰ, যেহেতু মনোব মন, যেহেতু বাক্যেব বাক্য, যেহেতু প্ৰাণেব প্ৰাণ, যেহেতু চক্ষুেব চক্ষু । তাৰপৰ সেই ‘যেহেতু’ শব্দেৰ সহিত অন্য কবিৰাৰ জন্ত ‘তস্মাৎ’ (সেই হেতু) পদটি অধ্যাহাব কৰিতে (ধৰিয়া লইতে) হইবে। [‘অতিমুচ্য’ শব্দেব অৰ্থ ‘ত্যাগ কৰিয়া’ ; এস্থলে শ্রোত্ৰাদি ইন্দ্রিয়ে আত্মতাৰ ত্যাগ কৰিয়া একৰূপ অৰ্থ হইবে। যতক্ষণ ইন্দ্রিয়ে আত্মতাৰ আছে ততক্ষণ ভোগ আছে, দুঃখেব অবসান নাই। দুঃখাবসান বা বন্ধনাশই অমৃতত্ব। আত্মাৰ বাস্তব স্বৰূপ না জানিয়া, ইন্দ্রিয়-শৰীৰ প্ৰভৃতিৰ আত্মা বলিয়া মনে কৰিয়া অৰ্থাৎ আত্মাৰ যথার্থস্বৰূপেব অজ্ঞানবশতঃ আমবা দুঃখ ভোগ কৰি বা বন্ধ থাকি। অজ্ঞানেব নাশ একমাত্ৰ জ্ঞানেব দ্বাৰাই হইতে পাবে। স্মৃতবাং ব্ৰহ্মেৰ (অত্মাৰ) যথার্থস্বৰূপ জ্ঞানিয়া অমৃতত্ব লাভ কৰিতে পাবি। এইজন্ত ‘শ্রোত্ৰন্ত শ্রোত্ৰম্’ ইত্যাদিৰূপে যে ব্ৰহ্মেব স্বৰূপ বলা হইল তাহা জানিতে হইবে। শ্ৰুতিতে ‘জ্ঞানিতে হইবে’ এই কথাৰ উল্লেখ না থাকিলেও ‘অমৃততা ভবন্তি’ এই ফলশ্ৰুতি শ্ৰবণ কৰিয়া ‘জ্ঞাত্বা’ এই

পদটি ধরিয়া লইতে হইবে। আমবা যে কেবলমাত্র শরীরেদ্বি-
 আত্মভাব কবিয়া থাকি তাহা নহে, আমাব পুত্রের মৃত্যুতে ‘আমারই মৃত্যু
 হইয়াছে’ বলিয়া চিৎকাব করি। এইরূপ মিত্র-কলত্র-বন্ধু-বিস্ত প্রভৃতিতে
 আত্মবুদ্ধি হইয়া থাকে। অমৃতত্ব লাভ কবিত্তে হইলে এই অহঙ্কাব-
 মমকাবধুক্ত লোক (জ্ঞান বা ব্যবহাব) ত্যাগ কবিত্তে হয়, তাহা হইতে
 ব্যাবৃত্ত হইতে হয়। এইজন্তাই শ্রুতি বলিয়াছেন,—‘অস্মাৎ লোকাৎ
 প্রেত্য’,—এই লোক হইতে ব্যাবৃত্ত হইয়া। অনাত্মাতে আত্মবুদ্ধি পবিত্যাগ
 কবিত্তে হইলে যথার্থ ধৈর্য বা পাণ্ডিত্যের প্রয়োজন। তাই শ্রুতিতে
 ‘ধীবাঃ’ বলা হইয়াছে।]

[এই অংশের তাৎপর্য দাঁড়াইল—] শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ে ধাহাবা আত্ম-
 বুদ্ধি কবেন তাঁহাদিগকে তাহা পবিত্যাগ কবিত্তে হইবে, অনাত্মা
 পুত্র-মিত্র-বিস্তেও আত্মবুদ্ধি পবিত্যাগ কবিত্তে হইবে, যিনি শ্রোত্রের
 শ্রোত্র তাঁহাকে জানিত্তে হইবে এবং তখনই ধীবগণ অমৃতত্বলাভ বা
 মোক্ষলাভ কবিবেন।

[‘অতিমুচ্য শব্দেব দ্বাবাই অনাত্মাতে আত্মবুদ্ধি পবিত্যাগের কথা
 বলাই হইয়াছে, ‘পুনবায ‘প্রেত্য’ শব্দেব দ্বাবা অনাত্মা পুত্রবিস্তাদিত্তে আত্মভাব
 ত্যাগের কথা বলায পুনরুক্তি হইতেছে। ইহা লক্ষ্য কবিয়া দ্বিতীয় ব্যাখ্যা
 দেওয়া হয়,—‘প্রেত্য’ মৃত্যুলাভ কবিয়া, তখন ‘লোক’ শব্দেব অর্থ
 হইবে ‘শরীর’ অর্থাৎ এই শরীর ত্যাগ কবিয়া। ভাবার্থ—যে পণ্ডিতগণ
 অনাত্মায় আত্মবুদ্ধি পবিত্যাগ কবিয়া ব্রহ্মস্বরূপ জানিবেন তাঁহাবা মৃত্যুব
 পব মোক্ষলাভ কবিবেন।^১]

১। জ্ঞান হইতেই মোক্ষ হয়—ইহাই অষ্টৈতসিদ্ধান্ত। জ্ঞান হইলেও যদি মোক্ষেব
 জন্ত মৃত্যু পর্যন্ত অপেক্ষা কবিত্তে হয় তবে এই সিদ্ধান্ত রক্ষা করা যায় না। কিন্তু
 শ্রুতিতে বিমুক্তশ্চ বিমুচ্যতে’ (কঠ ২২।১) অর্থাৎ মুক্তের মুক্তি হয় ইত্যাদি থাকায়
 বুঝা যায় যে, মুক্তি দুইপ্রকার—জীবমুক্তি ও বিদেহমুক্তি। জীবদশায় জ্ঞানলাভ

মন্ত্র ১/৩

অনুবাদ—সেখানে (ব্রহ্মে) চক্ষু যাইতে পারে না, বাক্
গমন করিতে পারে না, মনও যাইতে পারে না। (গুরু) যে-
ভাবে ইহা (ব্রহ্মতত্ত্ব) উপদেশ করিতে পাবেন তাহা জানি না,
বুঝি না। তিনি (ব্রহ্ম) বিদিত (কার্যবস্তু) হইতে ভিন্ন এবং
অবিদিত (কারণবস্তু) হইতেও ভিন্ন। যে (পূর্বাচার্যগণ) আমা-
দিগের নিকট তাহা (ব্রহ্মতত্ত্ব) ব্যাখ্যা কবিয়াছেন (সেই)
পূর্বাচার্যগণের নিকট হইতে (আমরা) এইরূপ শুনিয়াছি।

তাৎপর্য—পূর্বমন্ত্রে বলা হইয়াছে যে ব্রহ্ম শ্রোত্রৈব শ্রোত্র, মনৈব মন
ইত্যাদি অর্থাৎ ব্রহ্মই শ্রোত্রাদিব বাস্তব স্বরূপ। শ্রোত্র যেমন শ্রোত্রকে

কণ্ঠে মুক্তি হইবেই, তাহা জীবমুক্তি। এই জীবমুক্ত পুরুষের আবার যখন মৃত্যু
হইবে তখন বিদেহমুক্তি স্বীকার করা হয়। শাস্ত্রের প্রামাণ্য রক্ষা করিতে হইলে
শাস্ত্রপ্রবক্তা আচার্যের জ্ঞান স্বীকার কবিতাই হইবে, নতুবা অজ্ঞ জনসাধারণের মত
উগ্ধাদের বচিত শাস্ত্রও অপ্রমাণ হইতে পারে। আব জ্ঞান হইলেই শরীর নাশ হয়
স্বীকার করিলে সেই মুক্ত পুরুষের আব শরীর না থাকায় শরীরসাধ্য কর্ম অর্থাৎ শাস্ত্র-
রচনাদি সম্ভব হইবে না।

জীবমুক্ত পুরুষের জ্ঞান হওয়ায় তাঁহাব অজ্ঞান নাই বলিতে হইবে, অথচ তিনি
অজ্ঞানজ্ঞাত প্রপঞ্চও দর্শন কবেন, নতুবা শিষ্যকে উপদেশ কবেন কিভাবে? এই
প্রশ্নে উত্তবে সিদ্ধান্তীয় বক্তব্য—অজ্ঞানের আবরণশক্তি বস্তুস্বরূপকে আবরণ কবে
মাত্র অর্থাৎ বস্তুর স্বরূপ বুঝিতে দেয় না, আর বিক্ষেপশক্তি বস্তুকে বিপবীতরূপে
দর্শন করায়। অজ্ঞানের আবরণশক্তির জ্ঞাত আমরা ব্রহ্মস্বরূপ জানিতে পাবি না
আব বিক্ষেপশক্তির জ্ঞাত ব্রহ্মের স্থলে জগৎকে দেখি। জীবমুক্ত পুরুষ ব্রহ্মের
আবরণ দর্শন করেন না অর্থাৎ অজ্ঞান জীবমুক্তের নিকট ব্রহ্মকে আবৃত কবে না
কিন্তু অজ্ঞান ব্রহ্মকে বিক্ষিপ্ত করিয়া জগদ্রূপে দেখায়। জীবমুক্ত ব্যক্তি অজ্ঞানের মাত্র
আবরণশক্তি হইতে মুক্ত কিন্তু বিদেহমুক্ত অজ্ঞানের আবরণ ও বিক্ষেপ উভয় শক্তি
হইতেই মুক্ত।

জানিতে পারে না সেইরূপ শ্রোত্র তৎস্বরূপ ব্রহ্মকেও জানিতে পারে না। এইরূপ চক্ষুরিন্দ্রিয় চক্ষুরিন্দ্রিয়কে জানিতে পারে না এবং এই-জন্তই চক্ষুরিন্দ্রিয় তাহাব স্বরূপ ব্রহ্মকে জানিতে পারে না। কেবল শ্রোত্র, চক্ষু, মন, বাক্ ইত্যাদি ইন্দ্রিয়গুলিই যে তাহাদেব নিজেদেব স্বরূপকে জানিতে পারে না তাহা নহে কিন্তু কোন বস্তুই নিজেতে প্রবৃত্ত হয় না ইহা সকলেবই অমুভবসিদ্ধ। অগ্নি তৃণকে দগ্ধ করে ও স্বসমীপ বস্তুকে প্রকাশ করে কিন্তু নিজেকে কখনও দগ্ধও কবিত্তে পারে না, আবাব প্রকাশিতও কবিত্তে পারে না। শ্রুতিতে যে বলা হইয়াছে—‘চক্ষুবাদি ইন্দ্রিয় ব্রহ্মে যাইতে পারে না তাহাব অর্প—এই ইন্দ্রিয়গুলি ব্রহ্মকে জানিতে পারে না বা প্রকাশিত কবিত্তে পারে না।

কেবলমাত্র চক্ষুরিন্দ্রিয়েব উল্লেখ করায়, উপলক্ষণেব দ্বাবা সকল জ্ঞানেন্দ্রিয়ই উল্লিখিত হইয়াছে মনে কবিত্তে হইবে। আবাব বাগিন্দ্রিয়েব উল্লেখেব দ্বাবা সকল কর্মেন্দ্রিয়েব উল্লেখ হইয়াছে বুঝিতে হইবে। সুখদুঃখাদি যেমন জ্ঞানেন্দ্রিয়েব দ্বাবাও প্রকাশিত হয় না আবাব কর্মেন্দ্রিয়েব দ্বাবাও হয় না কিন্তু কেবলমাত্র মনের দ্বাবাই প্রকাশিত হয় সেইরূপ ব্রহ্ম কেবলমাত্র মনের দ্বাবা গৃহীত হইতে পাবেন একরূপ আশঙ্কা দূর কবাব জন্ত শ্রুতি বলিলেন—‘নো মনঃ’, মনের দ্বাবাও তাঁহাকে জানিতে পাবা যায় না।

কোনও বস্তু জানিতে হইলে তাহা ইন্দ্রিয় ও মনের সাহায্যেই জানিতে হয় কিন্তু যে-বস্তু ইন্দ্রিয় ও মনের অগোচর তাহাকে ‘এইরূপ’ বলিয়া জানা যায় না। যে-বিষয়ে জানা যায় না সে-বিষয়ে ‘ইহা এইরূপ’ বলিয়া উপদেশ দেওয়াও সম্ভব হয় না। এইজন্ত আচার্য শিষ্যকে বলিতেছেন—কিরূপভাবে এই ব্রহ্মতত্ত্ব শিক্ষা দিতে হইবে তাহা জানি না। ‘ইনি ব্রাহ্মণ’, ‘ইনি কৃষ্যবর্ণ’, ‘ইনি পাচক’, ‘ইনি রাজপুরুষ’ এই-রূপে কখনও জাতি, কখনও গুণ, কখনও ক্রিয়া আবাব কখনও

স্বপ্নের সাহায্যে আমরা কোনও ব্যক্তি বা বস্তুর পরিচয় দিয়া থাকি । কিন্তু জাতি-গুণ-ক্রিয়া-স্বপ্নরহিত কোন বস্তুই উল্লেখই সম্ভব হয় না । ব্রহ্ম সর্বথা নির্ধর্মক, নির্বিশেষ হওয়ায় তাঁহাব স্বপ্নকেও কোনরূপ উপদেশ দেওয়া সম্ভব নয়—এইরূপই আচার্য শিষ্যকে বলিতেছেন । আনন্দ-মুগিবির মতে ব্রহ্ম মনোবৎ অগোচর—এই কথা দৃঢ়তাব সহিত বলিবার জন্য ‘ন বিদ্যা ন বিজানীমঃ’ এইভাবে বিরুক্তি করা হইয়াছে ।

[পদভাষ্যে এই মন্ত্যংশের পূর্বোক্ত ব্যাখ্যা দর্শিত হইলেও বাক্য-ভাষ্যে দ্বিবিধ ব্যাখ্যা দেখান হইয়াছে । তন্মধ্যে প্রথম ব্যাখ্যাটিতে অতিনন্দই থাকিলেও দ্বিতীয় ব্যাখ্যাটি মোটামুটিভাবে পদভাষ্যেবই অনুরূপ । বাক্য ভাষ্যেব প্রথম ব্যাখ্যা—ব্রহ্ম চক্ষুবাди ইন্দ্রিয়ের বিষয় না হওয়ায় তিনি কিভাবে চক্ষুবাди ইন্দ্রিয়ের পরিচালন বা অনুশাসন কবিত্তেছেন তাহা আমি (শিষ্য) বুঝিতে পারিতেছি না । এই বিষয় অত্যন্ত সূক্ষ্ম হওয়ায় শিষ্যেব মনে বাব বাব প্রশ্ন জাগিতেছে । এখানে লক্ষণীয় যে, ‘ন বিদ্যা ন বিজানীমঃ’ ইত্যাদি শিষ্যের উক্তি । দ্বিতীয় ব্যাখ্যা—শিষ্যেব মনে ইচ্ছা জাগিয়াছে যে, ব্রহ্মকে বিশেষভাবে জানিতে হইবে এবং এই কথাই তিনি গুরুকে নিবেদন কবিত্তেছেন । তাহাতে গুরু বলিলেন—ব্রহ্ম ইন্দ্রিয় ও মনোবৎ অগোচর স্তববাং ইহা ছাড়া অত্র কিভাবে যে অপব আচার্য সেই ব্রহ্মকে অনুশাসন বা প্রতিপাদন কবিত্তে পাবেন তাহা জানি না অর্থাৎ অত্রভাবে ব্রহ্মকে প্রতিপাদন করা যায় না । যাহা হউক, আচার্য শঙ্কর তাঁহাব বাক্যভাষ্যেব প্রথম ব্যাখ্যায় পদভাষ্যোল্লিখিত ব্যাখ্যাব বিরোধিতা কবিয়াছেন একরূপ বলা যায় না । কিন্তু পদভাষ্যে যাহা সংক্ষেপে বলা হইয়াছে তাহাকেই বিস্তৃত করার জন্য ভাষ্যকার বাক্যভাষ্যে প্রথম ব্যাখ্যাকর একটি অতিবিস্তৃত ব্যাখ্যা প্রদান করিয়াছেন মাত্র এবং পবিশেষে পদভাষ্যোল্লিখিত

ব্যাখ্যাকেই বাক্যভাষ্যে দ্বিতীয় ব্যাখ্যাতে গ্রহণ করিয়াছেন। ইহাতে বিরোধ কোথায় ?]

প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের সাহায্যে ব্রহ্মকে প্রতিপাদন করা সম্ভব না হইলেও তিনি যে আগমবেত্ত্ব ইহা বুঝাইবার জন্তই আচার্য পূর্বাচার্যগণের নিকট হইতে অবিচ্ছিন্ন গুরুশিষ্যপবম্পবায় প্রাপ্ত আগমেব সাহায্য লইতেছেন। আগমটি এইরূপ—‘তিনি বিদিত হইতেও ভিন্ন, অবিদিত হইতেও ভিন্ন’।

বিদিত শব্দের অর্থ জ্ঞাত বা জ্ঞানবিষয়। যাহাই জ্ঞানের বিষয় বা স্ত্রেয় হয় তাহাই নামরূপাত্মক পবিচ্ছিন্ন। নামরূপবিহীন কোন বস্তু জ্ঞানের বিষয় হইতে পাবে না। যখনই কোন কার্য উৎপন্ন হয় তখনই তাহাতে অভিনব নাম ও রূপের আবির্ভাব হইতে দেখা যায়, ইহাই কার্যবস্তুতে নামরূপের ব্যাকৃতি। স্মৃতবাং কার্যবস্তুমাত্রই ব্যাকৃত। এইভাবে দেখা যায় যে, ‘বিদিত’পদের দ্বারা নামরূপাত্মক ব্যাকৃত কার্যবস্তুই গ্রহণ হইয়াছে। কার্যবস্তুমাত্রই অনিত্য, স্মৃতবাং হয়। ব্রহ্ম বিদিত হইতে ভিন্ন এইরূপ বলায় ব্রহ্ম যে হয় নহেন তাহা বুঝা গেল। কিন্তু যাহা বিদিত নয় তাহা অবিদিতও তো হইতে পাবে অর্থাৎ যাহা ব্যাকৃত নয় তাহা অব্যাকৃত বা কাবণ হইতে পাবে। কিন্তু ব্রহ্ম অবিদিত বা কাবণ হইতে পাবেন না যেহেতু তাহা হইলে ব্রহ্ম উপাদেয় হইয়া পড়িবেন। কাবণ ও কার্য পবম্পব সাপেক্ষ। কার্যসাধনের জন্তই কোন কাবণের আশ্রয় (উপাদান) কবা হয় যাহাতে সেই কাবণের দ্বারা কার্যটি সাধিত হয়। কিন্তু ব্রহ্মের দ্বারা কোন কার্য সাধিত হইতে পাবে না। স্মৃতবাং ব্রহ্ম কারণ বা উপাদেয় হইতে পাবেন না। এইভাবে ‘অবিদিতাদি’ অংশের দ্বারা ব্রহ্মের কাবণভিন্নত্ব বা অমুপাদেয়ত্ব বলা হইয়াছে।

[ব্রহ্ম যদি অবিদিত হন তবে তিনি অগ্র অবিদিত (অজ্ঞাত) পদার্থের

মত জ্ঞানেন অপেক্ষা করিবেন। কিন্তু যিনি নিজেই জ্ঞানস্বরূপ তিনি আবার অত্ন জ্ঞানেন অপেক্ষা কবিবেন কেন? নিজে জ্ঞানস্বরূপ হইয়া নিজের অপেক্ষা কবিতে পাবেন না কারণ কেহই নিজে নিজের অপেক্ষা করে না। ব্রহ্মের প্রকাশরূপতা সিদ্ধ থাকিলে আবার তিনি নিজের প্রকাশের অন্ত প্রকাশের অপেক্ষা কবিবেন কেন? যদি অপেক্ষাই কবিতে হয় তবে বুঝিতে হইবে তাঁহার প্রকাশরূপতা সিদ্ধ নয়।]

[আবার, যিনি বেদিতা অর্থাৎ জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন তিনি হয় বিদিত হইবেন অথবা অবিদিত হইবেন। কিন্তু ব্রহ্ম বিদিত ও অবিদিত উভয় হইতেই পৃথক্ বলায় ব্রহ্ম বেদিতা ইহাই সিদ্ধ হয়। সুতরাং বেদিতা বা জ্ঞাতা আত্মাই ব্রহ্ম—ইহাই বাক্যের তাৎপৰ্য। সেখানেও ব্রহ্মকে বা আত্মাকে বেদিতা বলিলেও ব্রহ্ম বা আত্মা বাস্তবিক পক্ষে বেদিতা হইতে পাবেন না, তিনি বেদন বা জ্ঞানস্বরূপ। তবে যিনি জ্ঞানস্বরূপ তিনিই জ্ঞেয় বস্তু তুলনায় বেদিতা বা জ্ঞাতা হন। সবিতা প্রকাশমান হইলেও আমরা ‘সবিতা প্রকাশয়তি’ও বলিয়া থাকি। বাস্তবিক পক্ষে ‘সবিতা প্রকাশতে’ এইরূপ বলাই যথার্থ, তথাপি প্রকাণ্ড জগতের দৃষ্টিতে ‘সবিতা প্রকাশয়তি’ বলাও সম্ভব।] ফল কথা, অপ্রাপ্তবয়স্ক উপাদান বা গ্রহণ সম্ভব। যেহেতু ব্রহ্ম সকলের আশ্রিত সেইজন্য তিনি নিত্যপ্রাপ্ত অর্থাৎ নূতন কবিতা উপাদেয় (প্রাপ্য) হইতে পাবেন না। এই একই কারণে ব্রহ্ম, হেয় অর্থাৎ বর্জনীয় হইতে পাবেন না, যেহেতু কেহ কখনও নিজেকে পবিত্যাগ কবিতে পারে না, তাহা সম্ভবও নহে। এইভাবে বুঝা যায় যে, ‘অগ্নিদেব তদ্বিদিতা দধৌ অবিদিতা দধি’ এই আগমবাক্যের দ্বারা আত্মার অহেয়ত্ব ও অমুপাদেয়ত্ব বলা হইল।

এই গূঢ়তত্ত্ব পূর্বাচার্যগণের নিকট হইতে জানা যায় কিন্তু স্বমেধা দ্বারা উপস্থাপিত তর্কের সাহায্যে ইহা জানা সম্ভব নয়। তর্কের কোন শেষ নাই এবং তর্কের মধ্যে বহু ভ্রটি থাকিতে পারে সুতরাং তর্কশাস্ত্র-

জ্ঞান জ্ঞান ব্রাহ্মও হইতে পারে। এইজন্ত অপৌরুষেয়ী শ্রুতির দ্বারা প্রাপ্ত জ্ঞান যদি উপযুক্ত আচার্যের নিকট হইতে লাভ করা যায় তবে ব্রাহ্মব্রহ্ম অবকাশ থাকে না। এই আচার্য যে-বিজ্ঞা এখন বলিলেন তাহাও সম্প্রদায়প্রাপ্ত হওয়ায় তাহাতে তাঁহার স্বাতন্ত্র্য নাই, ভ্রমেব অবকাশ নাই অর্থাৎ ইহাই যথার্থ আত্মতত্ত্ব—এইভাবে তিনি শিষ্যকে স্বাভিহিত ব্রহ্মতত্ত্ব সম্বন্ধে পুনর্বার মনোযোগী করিতেছেন।

[বাস্তবিক পক্ষে নিষেধমুখেই ব্রহ্মতত্ত্ব প্রতিপাদিত হয় কাবণ বিধিমুখে কোনও নির্ধর্মক বস্তুকে উল্লিখিত করা যায় না। গার্গীব সহিত যাজ্ঞবল্ক্যের আলোচনায় ও অত্র বহু স্থলে শ্রুতিতে ব্রহ্মকে ‘অস্থূলমনণ্’ ইত্যাদি নিষেধমুখেই বলা হইয়াছে। শব্দেব মুখ্যার্থকে অবলম্বন করিয়াও ব্রহ্মকে প্রতিপাদিত করা যায় না, লক্ষণা নামক একটি বৃত্তির সাহায্য লইতে হয়। ইহা মুখ্যার্থ হইতে হীনস্তবেব। সর্বথা শব্দগম্য নির্বিশেষ ব্রহ্মকে মুখ্যার্থ দ্বারা প্রতিপাদন কবাব চেষ্টা ব্যর্থ। তথাপি কোনও ভাবে সেই ব্রহ্মকে প্রতিপাদন কবাব চেষ্টা করা হয় মাত্র। কিছু না বলাই ব্রহ্ম বলা কাবণ বাগিন্দ্রিয় ব্রহ্মকে স্পর্শ ই কবিতে পাবে না। সেইজন্ত শ্রুতি কোনওরূপে অর্থাৎ কখনও লক্ষণার দ্বারা আবাব কখনও নিষেধমুখেও ব্রহ্মকে প্রতিপাদিত কবেন।]

মন্তব্য ১/৪

অনুবাদ—যাহা বাকের দ্বারা প্রকাশিত হয় না (কিন্তু) বাক্ মহার দ্বারা প্রকাশিত হয় তাহাকেই তুমি ব্রহ্ম বলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে ‘ইহা’ (সোপাধিক) বলিয়া উপাসনা করে তাহা ব্রহ্ম নয়।

তাৎপর্য—আচার্য শিষ্যকে বলিয়াছেন যে ব্রহ্ম বিদিত হইতে ভিন্ন, আবার অবিদিত হইতেও ভিন্ন। বেদিতা বা জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন বাহ্য কিছু বিद्यমান তাহা হয় জ্ঞাত হইবে অথবা অজ্ঞাত হইবে। ব্রহ্ম যদি জ্ঞাতও না হন, আবার অজ্ঞাতও না হন তবে অবশ্যই বলিতে হইবে যে, বেদিতা নিজেই ব্রহ্ম। এইভাবে ‘আত্মাই ব্রহ্ম’ এই কথাই আচার্যের পূর্বোক্ত বাক্যের তাৎপর্য।

তাহাতে শিষ্যের মনে প্রশ্ন জাগিয়াছে যে, ‘আত্মাই ব্রহ্ম’ এই মতে বহু বিবোধ বহিয়াছে। প্রথমতঃ, লৌকিক জ্ঞানের সহিত বিবোধ হইবে। শাস্ত্রাদির গভীর বহুশ্রেণে প্রবেশ না কবিলেও শাস্ত্রে বিশ্বাসসম্পন্ন ব্যক্তির ধারণা যে, আত্মা কর্মে ও উপাসনায় অধিকারী এবং কর্ম ও উপাসনাদির অনুষ্ঠান কবিতা আত্মা তাহাব ফলস্বরূপ ব্রহ্মলোক, দেবলোক বা স্বর্গলোক লাভ করেন। স্মৃতবাং প্রাপ্তব্য ব্রহ্ম আব প্রাপক আত্মাব অভেদ স্বীকার কবা যায় না। এই কাবণেই আত্মা হইতে ভিন্ন বিষ্ণু, শিব, ইন্দ্র, প্রাণ ইত্যাদি ব্রহ্ম হইতে পাবেন। কিন্তু লোক-প্রত্যয়েব সহিত বিবোধবশতঃ ‘আত্মাই ব্রহ্ম’ ইহা স্বীকার কবা যায় না। দ্বিতীয়তঃ, তার্কিক বা নৈয়ায়িকগণও ‘আত্মাই ব্রহ্ম’ একথা স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে জীবাত্মা অর্থাৎ বেদিতা ও পবমান্না বা ব্রহ্ম অত্যন্ত ভিন্ন। তৃতীয়তঃ, কর্মী বা মীমাংসকগণ অগ্ন্যাদি দেবতাব উদ্দেশ্যে যাগ করিতে বলেন। তাহাতে বুঝা যায় যে, তাঁহাদের মতে আত্মা হইতে ভিন্ন উপাস্ত্র বহিয়াছেন। কিন্তু ‘অত্মদেব তদ্ বিদিতাদ্’ ইত্যাদিব দ্বাবা আত্মাই ব্রহ্ম, আত্মাই উপাস্ত্র বলায় লৌকিক, তার্কিক ও মীমাংসকগণের সহিত মত-বিবোধ হইতেছে। এই মতবিবোধেব জন্ত ব্রহ্ম আত্মা হইতে ভিন্ন এইরূপ শঙ্কা শিষ্যের মনে উদ্ভিত হইয়াছে।

এই আশঙ্কাব নিবাকরণেব জন্ত গুরু বলিতেছেন যে, ব্রহ্ম বাগিন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রকাশিত হন না বা শব্দেব দ্বারাও প্রকাশিত হন না

কিন্তু বাগিন্দ্রিয় ও শব্দ আত্মচৈতন্যের দ্বারাই প্রকাশিত হয়। এই আত্মচৈতন্যকেই ব্রহ্ম বলিয়া জানিতে হইবে কিন্তু ইহা ভিন্ন উপাস্ত বস্তুকে ব্রহ্ম বলিয়া জানিলে তাহা ভুল হইবে।

এখানে লক্ষণীয় যে, বাক্ বলিতে কেবলমাত্র বাগিন্দ্রিয় বুঝিলে চলিবে না কিন্তু নিয়তক্রমবিশিষ্ট অর্থবোধক বর্ণসমষ্টিরূপ পদকে কিংবা বর্ণাভিব্যঙ্গ্য পদক্ষেপটিকেও 'বাক্' বলা হইবে।

১। বৈয়াকরণ ও পাতঞ্জল ফোঁট স্বীকার করেন ও অস্বাভাবিক দার্শনিকগণ ফোঁট খণ্ডন করেন। প্রায় সকল দর্শনেই ফোঁটনিদ্ধির জন্ত অথবা ফোঁটখণ্ডনের উদ্দেশ্যে এই ফোঁটবাদ বিশদভাবে আলোচিত হইয়াছে।

ফোঁটসিদ্ধি—ফোঁটবাদিগণ বলেন যে, গ্, ঙ, ঃ এই তিনটি বর্ণের দ্বারা একটি পদ নিশ্চয় হয় তাহা সকলেরই অনুভবসিদ্ধ। কিন্তু প্রত্যেকটি বর্ণই স্বাধীন অর্থঃ প্রকাশ ক্ষণে উৎপন্ন হইয়া দ্বিতীয় ক্ষণে বিদ্যমান থাকিয়া তৃতীয় ক্ষণে বিনাশ প্রাপ্ত হয়। সুতরাং ক্রমোচ্চারিত তিনটি বর্ণের সমবধান (সম্মেলন) হইতে পারে না। বিন্দু উচ্চারণকালে গ্ বিন্দুই হইয়া গিয়াছে, তবে একটি পদ বলিব কি প্রকারে? অর্থাৎ ইহা যে একটি পদ ও একটি অর্থ প্রকাশ করিয়া থাকে তাহা তো আমরা অনুভব করিয়াই থাকি। পদের এই একত্বের অনুবোধে বলিতে হইবে যে, সেই বর্ণগুলি পদ নহে কিন্তু তাহাদের দ্বারা অভিব্যক্ত ফোঁটই পদ। এই ফোঁটকে নিত্য স্বীকার করা হয়। সুতরাং ফোঁটের উৎপত্তি বলা যায় না কিন্তু অভিব্যক্তি স্বীকার করা হয়। ক্ষুণ্ণ প্রকাশতে অর্থো যস্মাৎ এইভাবে ফোঁটগণের ব্যুৎপত্তি প্রদর্শন করা হয়। বিস্তৃতির ভয়ে বর্ণফোঁট ও বাক্যফোঁটের আলোচনা হইতে বিরত হইলাম।

ফোঁটখণ্ডন—মীমাংসকারি দার্শনিকগণ পদের একত্বের জন্ত পদফোঁট স্বীকারের কোন আবশ্যকতা আছে বলিয়া মনে করেন না। তাহাদের মতে পূর্বোচ্চারিত বর্ণগুলির জ্ঞান বিনষ্ট হইলেও তাহাদের সংস্কার বিদ্যমান থাকে। চরম (শেষ) বর্ণটি উচ্চারণের পর বিনষ্ট বর্ণসমূহের সংস্কারগুলি উদ্ভূত হয়। এইভাবে সকল বর্ণ একটি স্মৃতিজ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে। এইরূপে তাহাদের সমবধান সম্ভব বলিয়া একাধিক বর্ণ মিলিতভাবে একটি অর্থের প্রতীতি উৎপাদন করিতে পারে। একার্থবোধক

[শ্রুতিতে বহুবাব এই বাকের নিয়ন্তা চৈতন্তের কথা বলা হইয়াছে । এই বাকের বচনশক্তিব কোনদিন যে বিলোপ হয় না তাহাও বলা হইয়াছে । এই নিত্য বচনশক্তি আত্মচৈতন্ত ব্যতীত কিছুই নয় । এই আত্মচৈতন্ত বৃহৎ, পরমবৃহৎ । চৈতন্ত সর্বত্র বিবাজমান । তাহা কোন বিশেষ দেশে বা স্থানে, কোন বিশেষ কালে সীমাবদ্ধ নয় । তাই বস্তুকৃত, দেশকৃত ও কালকৃত পবিচ্ছেদ বহিত চৈতন্তই পরমবৃহৎ বলিয়া ব্রহ্ম শব্দের দ্বারা উল্লিখিত হন । এই নিববচ্ছিন্ন বা অপবিচ্ছিন্ন ব্রহ্ম বা আত্মাকে আমবা পবিচ্ছিন্ন রূপেই জানিয়া থাকি, চৈতন্তস্বরূপ ব্রহ্মকে আমবা বাগিন্দ্রিযের দ্বারা প্রকাশিত বলিয়া মনে কবি, জ্ঞানস্বরূপ ব্রহ্মকে জ্ঞাতা বলিয়া মনে কবি, বাক্যের অনিষয় ব্রহ্মকে বাক্যদ্বারা উল্লেখ কবিত্তে চেষ্টা কবি । অনবচ্ছিন্ন আকাশকে গৃহেব দ্বারা অবচ্ছিন্ন কবিয়া গৃহাকাশ বলিলে গৃহরূপ উপাধিব দ্বারা অনন্ত আকাশ যেমন মিথ্যা-ভাবে ক্ষুদ্র বলিয়া প্রতীত হয় মাত্র, আকাশেব অনন্তত্বে ব্যাঘাত হয় না সেইরূপ অনবচ্ছিন্ন অনন্ত আনন্দস্বরূপ আত্মচৈতন্ত বা ব্রহ্মকে আমবা শরীৰ, ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি প্রভৃতি উপাধিব দ্বারা অবচ্ছিন্ন কবিয়া কর্তা, ভোক্তা, দুঃখী, শোকার্ত, শক্তিমান্, জ্ঞাতা, সর্বজ্ঞ, অল্পজ্ঞ ইত্যাদি বহু-প্রকাৰে জানিয়া থাকি ।] ব্রহ্মকে নিববচ্ছিন্নভাবে জানাই বাস্তব জ্ঞান । স্মৃতবাং ব্রহ্ম 'এইরূপ' বলিয়া কোন একটি বিশিষ্ট উপাধিব সাহায্যে

রূপ উপাধিব দ্বারা পরিচ্ছিন্ন হওয়ায় সেই বর্ণগুলির একটি পদকপে জ্ঞান হয় । উপাধিব দ্বারা একেব প্রতীতির লৌকিক উদাহরণও রহিয়াছে—একস্থানস্থিত বস্তুক উপাধিব দ্বারা পরিচ্ছিন্ন হইলে বহু বৃক্ষের এক বনকপে ও বহু সৈন্তের এক সেনাকপে একত্বেব প্রতীতি হয় ।

পৰিশেষে ইহা বল্লেখ্য যে, ব্রহ্মাতিরিক্ত ফেট স্বীকাৰেই বেদান্তীৰ আপত্তি বিস্ত ব্রহ্মাভিন্ন ফেট স্বীকাৰে মতভেদ নহি । এ-জন্তই অদ্বৈতবাদিগণ ফেটবাদী ভত্ৰুঁইবিকে ব্রহ্মবিৎপ্রবাও বলিয়া স্বীকার কৰিয়া লইয়াছেন ।

তাহাকে ক্ষুদ্র করিয়া জ্ঞানার চেষ্টা বা সেইভাবে উপাসনা করা ব্রহ্মের স্বরূপ জ্ঞান নহে। এইজন্যই শ্রুতি বলিতেছেন ব্রহ্মকে সেই নির্বিশেষ-ভাবে জানিতে হইবে কিন্তু উপাস্ত্র বলিয়া যাহাকে মনে করিতেছ তাহা ব্রহ্ম নহে।

‘তদেব ব্রহ্ম স্বং বিদ্ধি’ বলার পর পুনরায় ‘নেদং যদিদম্’ ইত্যাদি বলায় পুনরুক্তি দোষ হইয়াছে বলিয়া ভাষ্যকার মনে করেন না। তিনি বলেন—এই ‘নেদম্’ বাক্যেব দ্বাবা নিয়ম বা পরিসংখ্যা বুঝান হইয়াছে। [যখন দুইটি কল্প বিজ্ঞমান থাকে এবং তাহাদের মধ্যে এককালে মাত্র একটি কল্পেবই প্রাপ্তি থাকে সেইরূপ পাস্কিক প্রাপ্তিব স্থলে একটি কল্পেব বিধান করিলে তাহাকে নিয়মবিধি বলা হয়। নিরূপাধিক আত্মা ব্রহ্ম একথা উচ্চাধিকারী অদ্বৈতবাদী মনে কবেন। তাঁহা বা সোপাধিক আত্মা বা ঈশ্বরকে পবব্রহ্ম মনে কবেন না। আবার দ্বৈতবাদী সোপাধিক আত্মা বা ঈশ্বরবাদিকে পবব্রহ্ম বলিয়া মনে কবেন কিন্তু নিরূপাধিক আত্মাব কথা তাঁহা বা চিন্তা কবিতে পাবেন না। এইরূপে নিরূপাধিক আত্মা ও ঈশ্বরবাদি অনাত্মাব পাস্কিক প্রাপ্তিতে নিয়ম কবা হইল ‘নেদম্’ ইত্যাদি অর্থাৎ অনাত্মাকে ব্রহ্ম না বুঝিয়া আত্মাকে ব্রহ্ম বলিয়া বুঝিতে হইবে ইহাতে আত্মাব ব্রহ্মত্বের পাস্কিক অপ্রাপ্তি দূরীভূত হওয়ায় নিয়মবিধি হইল।

নিয়মের দ্বাবা অনাত্মাব অবব্রহ্মত্ব সিদ্ধ কবা যাইতে পাবে বটে কিন্তু ‘ন’ এই নিপাতটি নিষেধাত্মক পবিসংখ্যাব ক্ষেত্রেই অধিকতর প্রযোজ্য। এইজন্য ভাষ্যকার বলিলেন—অন্তব্রহ্মবুদ্ধিপবিসংখ্যানার্থং বা। যখন দুইটি কল্পের যুগপৎ প্রাপ্তি থাকে ও তাহাদের একটির বিধান কবিলেও অপরটির নিষেধে তাৎপর্য বুঝা যায় তখন সেই নিষেধমূলক বিধিকে পরিসংখ্যা বলা হয়। নিরূপাধিক আত্মাতে ও ঈশ্বরবাদি আত্মাতে উভয়ত্র ‘সর্বং খন্দিদং ব্রহ্ম’ শ্রুতিব দ্বারা যুগপৎ ব্রহ্মবুদ্ধি হইতে পারে।

সুতরাং নিরুপাধিক (নির্বিশেষ) আত্মাতে ব্রহ্মবুদ্ধি ও সোপাধিক (সবিশেষ) আত্মাতে অর্থাৎ অনাত্মাতে ব্রহ্মবুদ্ধি এই উভয় কল্পের মূগপৎ প্রাপ্তিদশায় 'নেদম্' বাক্যেব দ্বাৰা উপাস্ত অনাত্মাতে ব্রহ্মবুদ্ধি নিষিদ্ধ হইল।^১ এই বাক্যেব নিষেধে তাৎপর্য থাকায় ইহাকে পবিসংখ্যা বলা হইয়াছে।

ফলতঃ, নিয়ম ও পবিসংখ্যা এককপ। 'আত্মাই ব্রহ্ম' বলিলে অনাত্মাব ব্রহ্মত্ব নিষিদ্ধ হইয়াই যায়। আবার 'অনাত্মা ব্রহ্ম নহে' বলিলেও আত্মাই ব্রহ্ম ইহা বুঝাই যায়। কেবলমাত্র দৃষ্টিকোণেব ভেদেই দুইটি বাক্যেব পার্থক্য ঘটিয়াছে।]

কেনেবিতমিত্যাদি প্রথম মন্ত্রে বাগিন্দ্রিয়েব ও অত্মাত্ম চাবিটি ইন্দ্রিয়েব পবিচালক কে তাহা শিষ্যকর্তৃক জিজ্ঞাসিত হইয়াছে। এই চতুর্থ মন্ত্রে বলা হইল যে, বাগিন্দ্রিয়েব পবিচালক ব্রহ্ম। [পববতা চাবিটি মন্ত্রে যথাক্রমে মন, চক্ষু, শ্রোত্র ও প্রাণেরও পবিচালক যে ব্রহ্ম তাহা বলা হইয়াছে। এইভাবে প্রথম মন্ত্রে জিজ্ঞাসিত বিষয়েব উত্তর সমাপ্ত হইল। শ্রোত্রস্ত শ্রোত্রম্ এই দ্বিতীয় মন্ত্রে বলা হইয়াছে যে, মন প্রভৃতিব পবিচালক নির্ধর্মক ও নির্বিশেষ। এই পাঁচটি মন্ত্রে বলা হইল—মনপ্রভৃতিব পবিচালক চৈতন্যস্বরূপ আত্মা বা ব্রহ্ম। সুতবাং দুইটি উত্তরেব মধ্যে পুনরুক্তিব আশঙ্কা কবা চলে না।]

১। মনে রাখিতে হইবে যে, উপনিষদ্ শব্দের অর্থ ব্রহ্মবিদ্যা। এই বিদ্যা মুমুক্শু ব্যক্তিই গ্রহণ করিবেন। জীবব্রহ্মেব অভেদজ্ঞানের দ্বারাই ব্রহ্মস্বরূপ প্রাপ্তিরূপ মোক্ষ সম্ভব হয়।

চরম দৃষ্টিতেই এতলে ইন্দ্রাদি দেবতার উপাসনা নিষিদ্ধ হইয়াছে কারণ উপাস্ত দেবতাও অপরমার্থ। কিন্তু এই চরম স্তরে পৌছাইবার সৌভাগ্য অতি স্বল্পসংখ্যক লোকেরই জন্মিয়া থাকে। সুতরাং সেই চরম স্তরে পৌছাইবার পূর্ব পর্যন্ত শাস্ত্রে ইন্দ্রাদিকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করার নির্দেশও দেওয়া হয়।

[ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য সামান্ত-বিশেষভাবে দ্বারাই পুনরুক্তিদোষের বারণ করিয়াছেন (২/১ মন্ত্বেব পদভাষ্য দ্রষ্টব্য)। টীকাকার শঙ্করা নন্দও সামান্ত-বিশেষভাবে দ্বাবা পুনরুক্তিবাবণেব চেষ্টা করিয়া (১/৮ মন্ত্বেব টীকা) আবাব বলিয়াছেন যে, দ্বিতীয় মন্ত্বেব উত্তবটি শাক ও এই পাঁচটিতে প্রদত্ত উত্তব আর্থ। শ্রোত্রশ্চ শ্রোত্রম্ ইত্যাদি বুলিলে ব্রহ্ম কিরূপে শ্রোত্রাদিব শ্রোত্রাদি হইলেন তাহা বুঝা যায় না। চতুর্থাদি অষ্টম পর্যন্ত পাঁচটি মন্ত্বে এই কথাই পবিস্কৃট কবা হইয়াছে যে, ব্রহ্ম শ্রোত্রাদিব প্রকাশক।]

মন্ত্ৰ ১/৫

অনুবাদ—(লোকে) যাহাকে মনেব দ্বাবা চিন্তা করিতে পারে না (কিন্তু ব্রহ্মবিদগণ) মনকে যাহাব দ্বাবা বিষয়ীকৃত (প্রকাশিত) বুলিয়া থাকেন তাহাকেই তুমি ব্রহ্ম বুলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে ‘ইহা’ বুলিয়া উপাসনা করে তাহা ব্রহ্ম নয়।

তাৎপর্য—চক্ষুবাদি জ্ঞানেন্দ্রিয়ের দ্বাবা আমরা যখন যে-বিষয় প্রত্যক্ষ কবি তাহাতে মনেব সহায়তা আবশ্যক। মনঃসংযোগ না হইলে চক্ষুবাদি ইন্দ্রিয় কোন বিষয় প্রত্যক্ষ কবিতে পারে না। এইজন্তই মনকে সর্বকবণসাধাবণ অর্থাৎ সর্বেন্দ্রিয়সাধাবণ ও সর্ববিষয়ব্যাপক বলা হয়। মনুতে অনেক ইতি মনঃ অর্থাৎ যাহাব দ্বাবা মনন কবা হয়—এই ব্যুৎপত্তিব দ্বাবা ‘মনঃ’ পদটি নিস্পন্ন হইয়াছে।

সাধারণতঃ অন্তঃকবণকে দ্বিবিধ বলা হয়—মন ও বুদ্ধি। মনের দ্বারা সংশয় জন্মায় ও বুদ্ধির দ্বাবা মাছুষ কোন বিষয়ে নিশ্চয় করিয়া থাকে। এইজন্ত বলা হয়—সংশয়াত্মিকা অন্তঃকরণবৃত্তির্মনঃ ও নিশ্চয়াত্মিকা অন্তঃকরণবৃত্তির্বুদ্ধিঃ। এখানে মন বলিতে মন ও বুদ্ধি উভয়ই বুঝিতে

হইবে অর্থাৎ অন্তঃকরণ বুঝিতে হইবে। আরও, কেবলমাত্র দুইটি বৃত্তি না ধরিয়া অগ্ৰাণু বৃত্তিযুক্ত অন্তঃকরণকেও এই স্থলে গ্রহণ করিতে হইবে। কাম (ইচ্ছা), মঙ্গল, বিচিকিৎসা (শংশয়) ইত্যাদি দশটি বৃত্তির উল্লেখ করিয়া প্রতিতে এই সবগুলিকেই মন বলা হইয়াছে। শুভদাং, সংশয়নিশ্চয়াতিবিক্ত-বৃত্তিযুক্ত অন্তঃকরণকেও মন শব্দের দ্বারা পাওয়া যাইবে।

কিন্তু এই বৃত্তিগুলির কোনটিই আত্মচৈতন্যকে প্রকাশিত করিতে পারে না, পক্ষান্তরে আত্মচৈতন্যের দ্বারাই ঐ বৃত্তিগুলি প্রকাশিত হয়। মনোবৃত্তির প্রকাশক বা মনের অবতাসক আত্মচৈতন্যকেই ব্রহ্ম বলিয়া জ্ঞানিতে হইবে কিন্তু 'ইদম্' বলিয়া যাহা উপাস্ত হয় তাহা অনাত্মা, ব্রহ্ম নহে।

মন্তব্য ১/৬

অনুবাদ—(লোকে) যাহাকে চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতে পারে না (কিন্তু) যাহাব দ্বারা চক্ষুগুলিকে (চক্ষুবৃত্তিসমূহকে) দর্শন কবে (প্রকাশিত কবে) তাহাকেই তুমি ব্রহ্ম বলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে 'ইহা' বলিয়া উপাসনা করে তাহা ব্রহ্ম নয়।

তাৎপর্য—চক্ষুবিন্দিয় বাহ্য বিষয়কেই গ্রহণ কবে। ইন্দ্রিয়ের স্বভাব এই যে, তাহাব বাহ্যবিষয় প্রত্যক্ষ কবে। ইন্দ্রিয়ের এই পদাঙ্কুপতাব জগত্ই আস্তর আত্মা তাহাব দ্বারা গৃহীত হইতে পারে না। এইজগত্ই বলা হইতেছে যে, সেই আত্মচৈতন্য চক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট হয় না কিন্তু চক্ষু সেই আত্মচৈতন্যের দ্বারাই তাহাব দর্শনক্রিয়া সম্পন্ন কবে। আত্মচৈতন্যের দ্বারা চক্ষুবিন্দিয় প্রকাশিত হয় কিন্তু চক্ষুর দ্বারা আত্মা প্রকাশিত হয় না। এইরূপ ইন্দ্রিয়াদির প্রকাশক আত্মচৈতন্যকেই ব্রহ্ম বলিয়া

জানিতে হইবে কিন্তু তদতিবিক্ত অনাত্মাকে ব্রহ্ম বলিয়া জানিলে তাহা অযথার্থ হইবে। ‘চক্ষুঃ’ বহুবচন থাকায় ‘চক্ষুঃ’ ‘চক্ষুঃ’ এইরূপ অর্থ বলিতে হইবে। ‘প্ৰতি’ অর্থ আত্মজ্যোতিৰ দ্বাৰা প্ৰকাশিত কৰে। ঘটপটাদি বস্তুৰ দৰ্শন বলিলে বুঝা যায় যে, অজ্ঞানাবৃত বাহ্য বস্তুগুলি আত্মজ্যোতিৰ দ্বাৰা উদ্ভাসিত হইতেছে সেইৰূপ ‘চক্ষুকে বা চক্ষুঃ’ ‘চক্ষুকে বা চক্ষুঃ’ বলাৰ অর্থ আত্মজ্যোতিৰ দ্বাৰা জড় চক্ষুকে বা চক্ষুঃ উদ্ভাসিত কৰে।

মন্ত্ৰ ১/৭

অনুবাদ—(লোকে) যাহাকে কণেৰ দ্বাৰা শ্ৰবণ কৰিতে পাবে না (কিন্তু) যাহাৰ দ্বাৰা কণ শ্ৰুত (প্ৰকাশিত) হয় তাহাকেই তুমি ব্ৰহ্ম বলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে ‘ইহা’ বলিয়া উপাসনা কৰে, তাহা ব্ৰহ্ম নয়।

তাৎপৰ্য—পূৰ্বেৰ মত শ্ৰোত্ৰেন্দ্ৰিয়ৰ সঞ্চকেও বলিতে হয় যে, তাহা বহিৰ্মুখ বলিয়া অন্তৰতম আত্মাকে গ্ৰহণ কৰিতে পাবে না। আত্মাৰ দীপ্তিতেই তাহা দীপ্ত কিন্তু তাহাৰ দীপ্তিতে বহনও আত্মা দীপ্তিত হইতে পাবে না। এইৰূপ আত্মজ্যোতিৰেই ব্ৰহ্ম বলিয়া জানিতে হইবে, এতদন্তৰ অনাত্মা উপাস্ত বস্তু ব্ৰহ্ম হইতে পাবে না।

মন্ত্ৰ ১/৮

অনুবাদ—(লোকে) যাহাকে নাসিকার দ্বাৰা আত্মাৰ কাৰণে পাবে না (কিন্তু) যাহাৰ দ্বাৰা নাসিকা প্ৰেৰিত (বিষয়ীকৃত, প্ৰকাশিত) হয় তাহাকেই তুমি ব্ৰহ্ম বলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে ‘ইহা’ বলিয়া উপাসনা কৰে তাহা ব্ৰহ্ম নয়।

তাৎপর্য—প্রাণের ক্রিয়া বলিতে এখানে প্রাণক্রিয়া বুঝিতে হইবে ।
 প্রাণেন্দ্রিয়ের দ্বারা অন্তবহন আত্মা প্রকাশিত হন না কিন্তু আত্মজ্যোতির
 দ্বারা প্রাণেন্দ্রিয় প্রকাশমান হয় । এই আত্মজ্যোতিই ব্রহ্ম, অতঃ কিছু
 ব্রহ্ম নহে ।

প্রথম ব'ণ্ড সমাপ্ত

দ্বিতীয় খণ্ড

মন্ত ২/১

অনুবাদ—যদি তুমি মনে কর, ‘আমি (ব্রহ্মকে) ভালভাবে জানিয়াছি’ (তবে) তুমি নিশ্চয়ই ব্রহ্মের স্বরূপ অতি সামান্যই বুঝিয়াছ। ইহার (ব্রহ্মের) যে (আধ্যাত্মিক স্বরূপ) ও দেবতা-গণের মধ্যে যে (আধিদৈবিক স্বরূপ) (জানিয়াছ তাহাও সামান্য)। অতএব (ব্রহ্ম) তোমার নিকট বিচার্যই (বহিয়াছেন)। (অনন্তর সমাহিত শিষ্য বলিলেন—) মনে করিতেছি (আমি ব্রহ্মকে) বুঝিয়াছি।

তাৎপর্য—‘অত্ৰ দেব তদ্বিদিত্যাদ্’ ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা প্রথম খণ্ডের তৃতীয় মন্ত্রে আত্মাই ব্রহ্ম এই কথা বলা হইয়াছে। ‘যদ্বাচানন্য-দিতম্’ ইত্যাদি পাঁচটি মন্ত্রে আত্মার প্রকাশেই ইন্দ্রিয় ও অস্ত্রকরণের প্রকাশ হইয়া থাকে ইহা বুঝান হইয়াছে এবং অনান্য্য যে ব্রহ্ম হইতে পাবে না ইহা ‘তদেব ব্রহ্ম স্তং বিদ্ধি নেদং যদিদমুপাসতে’ এই বাক্যের দ্বারা অত্যন্ত দৃঢ়তার সহিত বলা হইয়াছে। ইহাতে শিষ্য মনে করিলেন— আমিই ব্রহ্ম। তিনি তাবিত্তেছেন—আমি তো আমাকে ভালভাবেই জানি, সুতরাং আমি ব্রহ্মকে ভালভাবেই বুঝিতে পারিয়াছি।

শিষ্যের এই ‘ভালভাবে জানা’ বাস্তবিকপক্ষে ব্রহ্মকে না-জানার তুল্য। গুরু তাহা বুঝিয়া শিষ্যের এই ‘অহং ব্রহ্ম স্তুবেদ’ জ্ঞান অর্থাৎ আমি ব্রহ্মকে ভালভাবে জানি বলিয়া ধারণাকে বিচলিত করিতেছেন। যদি কেহ বাস্তবিকই কোন কিছু ভালভাবে ও নিশ্চিতভাবে জানে তবে

তাহা তো প্রশংসনীয়ই এবং তাহাব সেই জ্ঞানকে বিচলিত করা অসঙ্গত কিম্বা কেহ যদি ভালভাবে না জানিয়াও ‘ভালভাবে জানিয়াছি’ বলিয়া নিশ্চিত ধারণা করিয়া বসে তবে তখন তাহাব সেই তথাকথিত অবিচলিত জ্ঞানকে বিচলিত করাই কর্তব্য। আচার্য এই জন্তই শিষ্যেব অসম্যক জ্ঞানকে নিবৃত্ত করিবাব জন্ত বলিতেছেন—যদি তুমি মনে করিয়া থাক যে, ব্রহ্মকে ভালভাবে বুঝিয়াছি তবে বুঝিতে হইবে, তুমি নিশ্চয়ই ব্রহ্মেব স্বরূপ জ্ঞানিয়াছ অর্থাৎ তুমি ব্রহ্মকে যথাযথভাবে জানিতে পার নাই।

এখন বিচার করিয়া দেখিতে হইবে, ‘ব্রহ্মকে ভালভাবে জানিয়াছি’ এইকপ বলায় দোষ কোথায়? তাহাব উত্তর—সকল জ্ঞাতাব আত্মাই ব্রহ্ম ইহাই সমগ্র বেদান্তেব তাৎপর্যলব্ধ অর্থ। আত্মাই জ্ঞাতা, জ্ঞাতাই আত্মা। ‘অহং ব্রহ্ম স্তবেদ’ বলাব অর্থ আমি ব্রহ্মজ্ঞানেব কর্তা অর্থাৎ আমি ব্রহ্মজ্ঞানেব জ্ঞাতা। জ্ঞাতাই আত্মা এবং আত্মাই ব্রহ্ম বলিয়া এই বাক্যেব অর্থ দাডায় আত্মা আত্মজ্ঞানেব জ্ঞাতা। কিম্বা আত্মা ঘটাদি জ্ঞানেব জ্ঞাতা হইলেও আত্মা কখনও আত্মজ্ঞানেব জ্ঞাতা হইতে পারে না। অগ্নি তৃণদাহেব দাহক হইলেও অগ্নি অগ্নিদাহেব দাহক হইতে পারে না। যাহা কর্তা তাহাই কর্ম হইতে পারে না। ইহাকেই ‘অহং কৰ্তৃকর্মবিবোধ’ বলা হয়। অতএব ‘অহং ব্রহ্ম স্তবেদ’ বলিলে বুঝিতে হইবে ব্রহ্ম জানা হয় নাই বা ব্রহ্মেব স্বরূপই জ্ঞাত হইয়াছে।

[এখানে একটি প্রশ্ন আসিতে পারে যে, শিষ্য তো বলেন নাই যে, তিনি ব্রহ্মকে ভালভাবে বুঝিয়াছেন। তবে কেন অযথা গুরু এই বিচক্ষণ মেধাবী শিষ্যেব এইকপ বিকৃত জ্ঞান ধরিয়া লইতেছেন? গুরু কিভাবে জানিলেন যে, শিষ্য এইকপ ভুল বুঝিতেছে?]

তাহাব উত্তরে বক্তব্য—এই আত্মতত্ত্ব বা ব্রহ্মতত্ত্ব এতই নিগূঢ় যে এই বিষয়ে সংশয়-বিপর্যাস অত্যন্ত স্বাভাবিক। উপযুক্ত আচার্যের নিকট

বুদ্ধিমান বিচক্ষণ শিষ্যও এই বিদ্যালাজ কবিত্তে গিয়া ভ্রমে পতিত হইয়া-
ছিলেন এরূপ দৃষ্টান্তের অভাব নাই ।^১]

[একই গুরুব নিকট একই কথা শ্রবণ কবিয়া কেহ যথাযথভাবে বুঝিতে
পাবে, কেহ তাহা ঠিক ধ্বিতে পাবে না, কেহ বিপবীত অর্থই গ্রহণ কবে
—ইহা তো আমাদের লৌকিক সাধাবণ বিজ্ঞাব ক্ষেত্রেও দেখিতে পাওয়া
যায় । আত্মতত্ত্বের মত নিগূঢ় বিজ্ঞা জাত কবিত্তে গিয়া শিষ্যের কোনরূপ
ভুল হইতে পাবে—ইহাতে আব আশ্চর্য কি ? এইজন্ত আচার্য নিজেই
শিষ্যের ভ্রম আশঙ্কা কবিয়া বলিলেন—যদি মন্ত্বে ইত্যাদি ।

আবও কথা, এই আত্মবিষয়ে দার্শনিকগণেরও মতভেদ বহিষাছে ।
তঁাহাবও এই আত্মতত্ত্ব ঠিক বুঝিতে পাবেন নাই । এই জন্তই দেখা যায়
যে, সাংখ্য, মীমাংসা প্রভৃতি আত্মাকে সৎ বলিয়াছেন ও স্মৃক্ষশবীবাৰচ্ছিন্ন
আত্মাব পবলোকগমনও স্বীকাব কবিয়াছেন । কিন্তু শৃংবাদী বৌদ্ধ তো
আত্মাকে অসৎ বলেন, স্মৃতবাং তাহাব পবলোকগমন ইত্যাদিও তঁাহাব
মতে অসৎ । চার্বাকও দেহাতিবিক্ত আত্মাকে অসৎ বলেন, পবলোকগমন
আত্মাব পক্ষে অসম্ভব কাবণ চার্বাকেব মতে পবলোক বলিয়া কিছু নাই ।
স্মৃতবাং দার্শনিক সম্প্রদায়গণের অনেকই যখন এই গূঢ় আত্মতত্ত্ব বুঝিতে
অসমর্থ হইষাছেন তখন শিষ্যের এই বিষয়ে বিপবীত জ্ঞানের সম্ভাবনা তো
আছেই । এই কাবণেই আচার্য বলিলেন—যদি মনে কবিয়া থাক
ইত্যাদি ।]

১। স্বয়ং প্রজ্ঞাপতি উপদেশ করিতেছেন এবং শিষ্যও স্বয়ং অনুরবাজ বিরোচন
কিন্তু তাহা সত্ত্বেও বিরোচন আত্মস্বরূপ বুঝিতে না পারিয়া দেহকেই আত্মা বলিয়া
মনে করিলেন : তাহার কারণ তঁাহার চিত্ত শুদ্ধ হয় নাই । এইরূপ ইন্দ্র দেবরাজ
হইলেও প্রজ্ঞাপতির উপদেশ তিনবার বুঝিতে পারেন নাই, চতুর্থবারে আত্মস্বরূপ
অবগত হইলেন । ধীরে ধীরে ব্রহ্মচর্যাদিপালনের ফলে যখন তঁাহার স্বভাবসিদ্ধ দোষ
অপগত হইল, চিত্ত শুদ্ধ হইল তখনই তিনি বুঝিতে সমর্থ হইলেন ।

আচার্য বলিলেন—তুমি যদি মনে কব যে, তুমি ব্রহ্ম ভালভাবে জানিয়াছ তবে বুঝিতে হইবে যে, তুমি ব্রহ্মেব স্বল্প রূপই বুঝিয়াছ। তাহাদ এই উক্তিতে এই সন্দেহ জাগে—তবে কি ব্রহ্মেব স্বল্প, মহৎ ইত্যাদি নত্ব স্বরূপ আছে ?

• তাহাদ উত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—ব্রহ্মেব বাস্তব স্বরূপ কিরূপ তাহা নড়াই যায় না। এই জগতই প্রতিতে ‘অশব্দমস্পর্শম্’ ইত্যাদি বলিয়া আশ্রয় ‘অস্থূলমননু’ ইত্যাদি দ্বাৰা ব্রহ্মেব যাবতীষ সম্ভাব্য স্বরূপেব নিবেদন কর, হইয়াছে।

তবে কি ব্রহ্মেব কোন স্বরূপই নাই ? তাহাতে কেহ কেহ বলেন—ব্রহ্মকে যেভাবে নিরূপণ করা হয়, যে ভাবে ব্রহ্মকে জানা যায় তাহাই ব্রহ্মেব স্বরূপ হইবে। ব্রহ্মকে বা আত্মাকে চৈতন্যরূপে জানিয়া থাকি স্তব্ধতাং চৈতন্যই ব্রহ্মেব রূপ?।

১। এই চৈতন্যকে অনেকে দেহেব ধর্ম, অনেকে ইন্দ্রিয়ের ধর্ম ইত্যাদি মনে কবেন। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে ইহা কাহারও ধর্ম হইতে পাবেনা। চৈতন্য ক্ষিত্যাদি ভূতগুলির ধর্ম নহে, ইহা সর্ববাদিসিদ্ধ। চৈতন্য শরীরেব ধর্ম নয়, কাবন মৃত শরীরে চৈতন্য দেখা যায় না। চৈতন্য ইন্দ্রিয়েব ধর্ম নহে কারণ কোন ইন্দ্রিয় নষ্ট হইয়া গেলেও তদিস্ত্রিয়োপলব্ধি বিবেচনা স্মৃতি হয়। চৈতন্য ইন্দ্রিয়েবই ধর্ম হইলে ইন্দ্রিয়নাশে আর স্মৃতিরও প্রসঙ্গ আসিত না যেহেতু উপলব্ধি ও স্মৃতি একই কর্তার থাকে। চৈতন্য মনেরও ধর্ম নহে কারণ মন যদি অণুপরিমাণ হয় তবে অপ্রত্যক্ষ অণুপরিমাণ মনের ধর্মও অপ্রত্যক্ষ হইবে অর্থাৎ জ্ঞান চিবদিনই অপ্রত্যক্ষ থাকিবে। আবার মনকে যদি শরীরপরিমাণ বা বিভূপরিমাণ স্বীকার করি এবং চৈতন্যকে মনের ধর্ম বলি তবে একসঙ্গেই বহু ইন্দ্রিয়েব সহিত মনঃসংযোগ হইবে ও বহু জ্ঞান এককালেই জন্মিতে পারিবে। কিন্তু তাহা স্বীকার করা যায় না। সকলেই বলেন যে, আমার মন অস্থূদিকে ছিল সেই কাবণেই স্মৃতিতে পাবি নাই অর্থাৎ শ্রবণেন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ ঘটে নাই। সুতরাং চৈতন্য মনের ধর্ম একরূপ বলা যায় না। আবার চৈতন্য আত্মার ধর্ম একরূপ মত নৈর্মাণিক্যগণ পোষণ করিলেও তাহা যুক্তিযুক্ত নয়। কারণ আত্মার ধর্ম চৈতন্য বলার

দেহরূপ উপাধির দ্বাৰা অবচ্ছিন্ন অনন্ত আত্মাকে যদি কেহ আত্মা বলিয়া মনে কৰে এবং দেহাদিব ভোগ দেখিয়া আমি বা আত্মা ভোক্তা বলিয়া কেহ মনে কৰে তৰে তাহাঁৰ আত্মাৰ যথার্থ স্বৰূপ জানা হয় না কিন্তু অনন্ত আকাশকে ঘটাকাশ বলিয়া জানাব মতই সেই জ্ঞান অতি ক্ষুদ্র, অতি তুচ্ছ। সূৰ্যলোক আশ্রয় কৰিয়া বিদ্যমান পুরুষ অৰ্থাৎ হিবণ্যগৰ্ভ নামক পৰমেশ্বৰ, শালী দেবতা বা অন্তাত্ত দেবতাকে যদি কেহ আত্মা বলিয়া মনে কৰে তৰে তাহাও অনন্ত আত্মা বা ব্রহ্মেব জ্ঞানের নিকট অতি ক্ষুদ্র, অতি তুচ্ছ। বাস্তবিক পক্ষে ব্রহ্ম শান্ত, অনন্ত, অদ্বৈত, ভূমি ও নিত্য, তিনি সৰ্বোপাধি-বিনিৰ্মুক্ত। তাঁহাব এই স্বৰূপ কি আব শিষ্য জানিয়াছে? শিষ্য ইহা বুঝিতে না পাবায় গুৰু বলিলেন— তোমাব পক্ষে ব্রহ্ম এখনও বিচাৰ বহিয়াছেন অৰ্থাৎ তুমি ব্রহ্ম বুঝিতে পাব নাই।

তখন শিষ্য নিভৃত গুৰুব উপদেশ অনুসাৰে চিন্তা কৰিলেন—জ্ঞানস্বৰূপ বা চৈতন্যস্বৰূপ ব্রহ্ম নিত্য বলিয়া কোনও জন্তজ্ঞানকে ব্রহ্ম বলা যায় না। আমি ব্রহ্ম জানিয়াছি বলিলে বুঝায়—আমাব ব্রহ্মবিষয়ক জ্ঞান হইয়াছে অৰ্থাৎ ব্রহ্ম আমাব জ্ঞানের বিষয় বা জ্ঞেয়। কিন্তু যাহা জ্ঞেয় তাহাই অনিত্য বলিয়া ব্রহ্মও অনিত্য হইয়া পড়েন। এইভাবে বিচাৰ কৰিয়া ও অনন্ততবেব দ্বাৰা বুঝিয়া শিষ্য বলিলেন—ইয়া, এখন মনে হইতেছে যে, আমি ব্রহ্ম বুঝিয়াছি।

অৰ্থ আত্মা চৈতন্যস্বৰূপ নয় অৰ্থাৎ আত্মাৰ প্ৰকাশ চৈতন্যকে অপেক্ষা করে। নৈয়ায়িক মতে সকল বস্তুই প্ৰকাশ, আত্মাও প্ৰকাশ। যাহা স্বপ্ৰকাশ তাহা সদাই প্ৰকাশমান, কাহাবও প্ৰকাশের অপেক্ষা করে না। আত্মাকে প্ৰপ্ৰকাশ বলার অৰ্থ আত্মা তাহাব নিজেৰ প্ৰকাশের জন্ত কাহাৰও অপেক্ষা কৰিবে অৰ্থাৎ কখনও কখনও আত্মা অপ্ৰকাশ হইয়া পড়িবে। কিন্তু কাহাৰও কি কখনও মনে হইয়াছে—আমি আমাকে জানি না? আত্মা বিদ্যমান আছে অথচ তাহা প্ৰকাশমান নহে—ইহা বলিতে অতি সাধাৰণ লোকও গম্ভীৰ্য্যবোধ করে। এইজন্যই আত্মাকে স্বপ্ৰকাশ বলিতে হয় এবং চৈতন্য আত্মাৰ ধৰ্ম নয়, কিন্তু আত্মাৰ স্বৰূপ।

This Kenopaniṣad is doubtless a very tough book and the beginners must falter at almost every step. Sometimes a few cryptic words with a vein of self-contradiction become veritable puzzles for commentators. By a comparative study of the relative merit of almost all the commentaries and expositions available in the renowned libraries in Calcutta this editor has come to the conclusion that perhaps Śaṅkarācārya's exposition has been most convincing and has steered clear of all the charges levelled against. But this exposition has necessarily been in places very difficult, claiming a sound knowledge in some subtle thoughts of Advaita philosophy. That is why the present editor has to write a lot in *Vivaraṇam* for the clarification of the abstruse points. The intricacies in some *mantras* of Kenopaniṣad rise to the level of the difficult problems of Bṛhadāraṇyaka. But alas, the poor editor has also to keep in view the Pass Course students of Degree Class ! I have written in the 'Exposition' only the most essential points in simple English. Bengalee students will, no doubt, be highly benefited by the 'Exposition in Bengali' (Tātparya), where the difficult portions have been placed within brackets so that an ordinary student is not in a quandary as to the portion to be selected or rejected.

In my exposition in English, Sanskrit or Bengali I have scrupulously followed Advaita point of view. But in the Notes I have often discussed the views of the other schools of Vedānta and have quoted them wherever necessary. The Western scholars have taken interest in exposition of the Upaniṣadic texts and their views have been shown, although in many places their arguments have not been found invulnerable. Of the commentaries referred to in this edition Gopālānandasvāmin, Raṅgarāmānuja and an unknown author of Prakāśikā are followers of Viśiṣṭādvaitavāda. Mukundadāsa is a

commentator of Nimbārka school, Śyāmalāla Gosvāmin is an author of Gaudīya Vaiṣṇava sect and B. D. Basu is a translator of Madhva commentary. All the other commentaries quoted here are of Advaita school of Vedānta.

I am highly grateful to my revered teacher Dr Satkari Mookerjee M. A., Ph. D., who has been kind enough to write a Preface to this work. He has also suggested a few emendations which will be appreciated by scholars as bright gems. I am indebted to Pandit Bhūtanātha Saptatīrtha, Lecturer, Calcutta University, but for whose assistance this book could not have been what it is at present. I offer sincere thanks to my pupil Sriman Himansu Narayan Chakravarti M. A., Lecturer in Sanskrit, Gobardanga Hindu College, for translating the ~~mantras~~ into Bengali. He has also immensely helped me in reading the proofs. Sm. Uma Chakravarti, a school student, has done her best, in her limited capacity, to correct the press.

I request the scholars to co-operate by finding out the mistakes or inaccuracies which may creep up in editing and explaining such an abstruse work.

Mahāprabhupārā
Nabadwip
Daśaharā, 1371 B. S.

Sitanath Goswami

মন্তব্য ২/২

অনুবাদ—আমি (ব্রহ্মকে) ভালভাবে জানি ইহা মনে করি না ; জানি না এরূপ নয়, জানিও বটে (আবার জানি নাও বটে) । আমাদের মধ্যে যে ঐ ‘জানি না .এরূপ নয়, জানিও বটে’ (বাক্যের অর্থ) বুঝিতে পাবে সে-ই তাহা (ব্রহ্ম) বুঝিয়াছে ।

তাৎপর্য—পূর্বমন্তব্যে বলা হইয়াছে যে, ‘ব্রহ্মকে ভালভাবে জানি’ এ কথা বলা যায় না কাবণ ব্রহ্ম বেত্ত নহেন । আবার ‘ব্রহ্ম জানি না’ এরূপও নহে কাবণ ব্রহ্ম বেত্ত না হইলেও নিত্যজ্ঞানস্বরূপ বা নিত্যচৈতন্যস্বরূপ একথা জানিলে ব্রহ্ম জানি না বলা যায় না । এইজন্যই শিষ্য পূর্বমন্তব্যে বলিয়াছেন— মনে করি, ব্রহ্মকে জানিয়াছি ।

পূর্বোক্ত অর্থই এই মন্তব্যটিতে আবও পবিস্কৃষ্ট হইয়াছে । “শিষ্য বলিতেছেন—আমি একপ মনে করি না যে, আমি ব্রহ্মকে ভালভাবে জানি । কিন্তু তাই বলিয়া আমি ব্রহ্মকে জানি না এরূপও বলা যায় না । শিষ্য আদও বলিতেছেন—‘বেদ চ’ অর্থাৎ জানিও । ভাষ্যকার শঙ্কবাচার্যের মতে ‘বেদ চ’ এই চ-কাবেব দ্বারা ‘ন বেদ চ’ এইরূপ অর্থও স্ফোতিত হইতেছে অর্থাৎ ‘জানিও বটে, জানি নাও বটে ।’

তখন আচার্য বলিলেন—তবে কি তোমার মনে সংশয় জাগিয়াছে ? [গান্ধার্যের যে-বিষয়ে সংশয় থাকে সে-বিষয়ে ‘ইহা এইরূপ’ এই কথা বলা যায় না । দুবে অন্ধকারে একটি বৃক্ষকে দেখিয়া কেহ মনে কবেন—ইহা বৃক্ষ । পব মুহূর্তেই তিনি ভাবেন—না, ইহা বৃক্ষ নহে কিন্তু কোনও মল্লয়া দণ্ডায়মান । ‘ইহা বৃক্ষ’ আবার ‘ইহা বৃক্ষ নহে’ এইরূপ বিরুদ্ধোক্তি সংশয়ের ক্ষেত্রেই দেখা যায় । ‘আমি জানি’, ‘আমি জানি না’ এইরূপ বিরুদ্ধোক্তিও তবে সংশয়ই হইবে ।] আব যদি সংশয়ই হয় তবে সেরূপ

জ্ঞানে লাভ কি ? সংশয় ও বিপর্যয় উভয়েই ভ্রম । প্রমা হইতেই পুরুষার্থ লাভ হয় । এইরূপ ‘জানি, জানি না’ রূপ ভ্রমজ্ঞান হইতে অনর্থকই সৃষ্টি হয় ।

আচার্য এইভাবে শিষ্যকে পুনরায় বিচলিত করাব চেষ্টা করিলে শিষ্য তাঁহাব জ্ঞান সম্বন্ধে সম্পূর্ণ নিশ্চিত থাকায় গর্জন করিয়া উঠিলেন—‘আমার সংশয় নাই, আমি ভুল বুঝি নাই । কিন্তু ব্রহ্মকে বলিতে গেলে এই ভাবে ছাড়া বলাই যায় না । সেই জন্তই আমি সংশয়াত্মক বাক্যের মত বাক্য বলিয়াছি—নো ন বেদেতি বেদ চ । ইহা কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে সংশয় নয় । ব্রহ্মকে জানি বলিলে ব্রহ্ম বেত্ত হইয়া অনিত্য হইবেন । আমার জানি না বলিলে আমি মন্দবুদ্ধি বলিয়া লোকে ধাবণা করিবে । আরও কথা, ‘আমি জানি’ বলাব অর্থ আচার্য যে ‘অত্ৰদেব তদ্বিদিত্যাদ্’ ইত্যাদি আগমবাক্য বলিয়াছেন তাহাব অর্থ জানি । আমার অমুভব, আচার্যের উপদেশ ও আগম একরূপ হইয়াছে । তবে আব ‘আমি জানি’ বলিলে দোষ কোথায় ? আমার যখন কোন বিষয়ে আমাদের অজ্ঞান থাকে, তদ্বিষয়ে সংশয় থাকে তখনই আমরা বলি—‘আমি জানি না’ । কিন্তু ব্রহ্ম বিষয়ে আমার তো কোন অজ্ঞান নাই, তবে ‘আমি ব্রহ্ম জানি না’ বলিব কেন, ‘আমি ব্রহ্ম জানি’ ইহা বলাই তো সম্ভব । পক্ষান্তরে ব্রহ্মের বেত্তরূপসত্ত্বির ভয়ে যে ‘আমি ব্রহ্ম জানি না’ বলিয়াছি তাহাও যথার্থ ।

শিষ্য তাঁহাব বক্তব্য সম্বন্ধে এতখানি দৃঢ় যে, তিনি বলিলেন—আমাদিগের মধ্যে যিনি (যে-ব্রহ্মচাৰী) আমার এই সংশয়সূত্র ‘নো ন বেদেতি বেদ চ’ বাক্যের অর্থ বুঝিবেন তিনিই ব্রহ্মকে জানেন, অপরে ব্রহ্মকে জানে না ।

[বাক্যভাষ্যে ‘বেদ চ’ এই অংশের অর্থ ব্যাখ্যাও দেওয়া হইয়াছে । সেখানে ভাষ্যকার ‘চ’ শব্দটি ‘এব’ অর্থেও ব্যবহার করিয়াছেন অর্থাৎ ‘অবশ্যই জানি’ এইরূপ অর্থ করিয়াছেন । শিষ্য বলিতেছেন—আমি যে

নিত্যবিজ্ঞানস্বরূপ তাহা আমি অবশ্যই জানি কাবণ যদি আমার আত্ম-
বিজ্ঞান অনিত্য হইত তবে তাহাব প্রাগভাব থাকিত এবং ধ্বংসাত্মকও
থাকিত। অনিত্য ঘট্টের উৎপত্তির পূর্বে প্রাগভাব আছে এবং ধ্বংসের
পরে ধ্বংসাত্মক আছে। কিন্তু আত্মবিজ্ঞানের কোনরূপ অভাব কোনদিনই
অন্তর্ভব কবি নাই। সুতরাং আমি নিত্যবিজ্ঞানস্বরূপই বটে।]

[বাক্যাংশে আবও অত্র ব্যাখ্যা আছে। তাহাব সাব—যে-ব্যক্তি
'জানি, জানি না' রূপ এই উক্তির অর্থ বুঝিতে পাবে সেই ব্যক্তিই বস্তুতঃ
পবত্রককে বুঝিতে পাবে কিন্তু তদ্বিন্ন ব্যক্তিগণ কেবল উপাশ্রুত বা অনিত্য
কার্যরূপকে জানে। এই কথাও আমি জানি—'বেদ চ'।]

শব্দানুসারে মন্তব্য—'ন ববেদ' এই অংশের দ্বারা ব্রহ্ম যে অতি
দূরদেশ তাহা বুঝান হইয়াছে। 'নো ন বেদ' এই অংশের দ্বারা ব্রহ্ম
যে শাস্ত্রমাত্রগম্য তাহা দেখান হইয়াছে। 'বেদ' এই শব্দের দ্বারা ব্রহ্ম-
বিষয়ক যে কোনও সংশয় নাই তাহাই প্রকাশিত হইয়াছে। 'চ'
কাবেদ দ্বারা ব্রহ্মসাক্ষাৎকার উল্লিখিত হইয়াছে। দ্বিতীয় 'নো ন বেদেতি
বেদ চ' এই অংশের ব্যাখ্যায় তিনি বলিয়াছেন—'চ' কাবেদ দ্বারা 'ইতি'
ও 'নো' এই দুইটি শব্দের অল্পবৃত্তি আসিয়াছে অর্থাৎ বাক্যটি দাঁডায়
'ন বেদ ইতি নো, বেদ ইতি নো'। ইহাব অর্থ—জানি না তাহা নহে,
জানি তাহা নহে।

[টীকাকার নাবাষণ বলেন—'বেদ চ' এই অংশে 'চ'কাবেদ অর্থ 'এব'
অর্থাৎ আমি জানিই। নাবাষণ এই মন্তব্যের ব্যাখ্যায় 'নো ন বেদেতি বেদ চ'
এই পদসম্পর্কিত উক্তির সমাধান করিতে গিয়া অদ্বৈত সিদ্ধান্তের একটি
মূল বহুস্তব দিকে দৃষ্টি আকর্ষণ করেন।^১]

১। একটি ঘট বা কোন একটি বাহ্য পদার্থ জানার আগে তাহা অজ্ঞানের দ্বারা
আবৃত থাকে। এই আবৃত বস্তুটি জানিতে গেলে কেবলমাত্র আবরণ অপসারণই যথেষ্ট
নয়, জানার জন্য তাহাকে প্রকাশিত করাও প্রয়োজন। অন্ধকার ঘরে একটি ঘট একটি

[যখন শিষ্য বলিলেন ‘ব্রহ্মকে জানি’ তখন তিনি বুঝাইলেন ব্রহ্ম বৃত্তিব্যাপ্য। আব যখন তিনি বলিলেন ‘ব্রহ্মকে জানি না’ তখন তিনি বুঝাইলেন ব্রহ্ম ফলব্যাপ্য।]

আবও একটি বিষয় লক্ষণীয় যে, পদভাষ্যে ‘নাহং মত্তে’ পাঠ আছে, বাক্যভাষ্যে আছে ‘নাহ মত্তে’। ন অহ এইরূপে পদচ্ছেদ কবিয়া অহ শব্দের অবধাবণ বা নিশ্চয় অর্থে ব্যাখ্যা করা হইয়াছে। নাবাবণ এই মত্তেব ব্যাখ্যায় ‘নাহ’ পাঠ ধবিয়াছেন, উপনিষদব্রহ্মযোগীন্দ্রও ‘নাহ’ পাঠ স্বীকার কবিয়াছেন। এই পাঠভেদের জন্ত অর্থের বিশেষ ভেদ হয় না, শাখা ভেদে পাঠভেদ হইতে পারে বলিয়া আনাদের ধাবণা।

বস্তুর দ্বারা আবৃত থাকিলে কেবলমাত্র আবরণ অপসারণে ঘটটি প্রকাশিত হয় না, তাহাকে প্রকাশিত করার জন্য আলোকের বা প্রকাশের আবশ্যকতা হয় কাবণ ঘটের কোনও নিজস্ব প্রকাশ নাই। কিন্তু একটি প্রদীপ যদি কিছু দ্বারা আবৃত থাকে তবে কেবলমাত্র আবরণ অপসারণেই প্রদীপের প্রকাশ হয়, তাহাকে প্রকাশিত করার জন্য অন্য প্রকাশের প্রয়োজন হয় না। সুতরাং দেখা যায় যে, ঘটপ্রকাশে ও প্রদীপপ্রকাশে জ্ঞানের প্রক্রিয়া ভেদ আছে। সেইরূপ জড় ঘটপটাদি বস্তুর জ্ঞানে ও ব্রহ্মের জ্ঞানে প্রক্রিয়াভেদ আছে। ঘটচাক্ষুসে তৈজস চক্ষুরিন্দ্রিয় (ইন্দ্রিয়গোলক নহে) বাহিরে আসিয়া যখন ঘটের আকার লাভ করে তখন ইন্দ্রিয়ের সেই পরিণাম বৃত্তি বলিয়া অভিহিত হয়। জড়বস্তুর জ্ঞানের জন্য অজ্ঞানের আবরণ নাশ করিতে হয়, এই আবরণ ঘটবিষয়ক বৃত্তির দ্বারা নষ্ট হয় বলিয়া এই আবরণনাশকে বৃত্তিব্যাপ্যতা বলা হয়। আর জড়ের প্রকাশের জন্য নূতন প্রকাশের সাহায্য আবশ্যক হওয়ায় এবং প্রকাশই জ্ঞানের ফল বলিয়া এই ঘটপ্রকাশকে ফলব্যাপ্যতা বলা হয়। কিন্তু ব্রহ্মের আবরণ অজ্ঞানের নাশের জন্য ব্রহ্মবিষয়ক বৃত্তির আবশ্যকতা থাকিলেও ব্রহ্মকে প্রকাশিত করার জন্য কোনও প্রকাশের সাহায্যতা নিরর্থক। এইজন্যই ব্রহ্ম বৃত্তিব্যাপ্য হইলেও ফলব্যাপ্য নহেন। এই দুইই অদ্বৈতরহস্ত শাস্ত্রে পণ্ডীর প্রবেশ ব্যতীত দ্রবোধই থাকিয়া যায়।

মন্ত্র ২/৩

অনুবাদ—যিনি (ব্রহ্মকে) জানি না বলিয়া নিশ্চয় করিয়া
ছেন তিনিই (ব্রহ্মকে) সম্যক্ভাবে জানিয়াছেন, যিনি (ব্রহ্মকে)
'জানি' বলিয়া নিশ্চয় করিয়াছেন তিনি (ব্রহ্মকে) জানিতে পাবেন
নাই। যাহারা সম্যক্ভাবে জানিয়াছেন তাহারা জানি না বলিয়া
নেন করেন, যাহারা সম্যক্ভাবে জানিতে পারেন নাই তাহারা
জানি বলিয়া মনে কবেন।

^ তাৎপর্য—গুরু ও শিষ্যের কথোপকথনের ছলে প্রতি শিক্ষা দিতে
ছিলেন। এই গুরুশিষ্যের আখ্যায়িকা অবলম্বন করিয়া শিক্ষা দেওয়ার
ফলে এই অংশে অনুভব ও বৃত্তি প্রাধান্য লাভ করিয়াছে। গুরু শিষ্যকে
যখন কোন বিষয়ে শিক্ষা দান করেন তখন শিষ্য বৃত্তি দ্বারা তাহা যথাসাধ্য
বুঝিয়া লেন এবং তাঁহাব অনুভবের সহিত বৃত্তিকে মিলাইয়া দেখেন।
এই গুরুশিষ্যের আখ্যায়িকাতে গুরু একবার আগমেবও উল্লেখ করিয়াছেন—
“অহমেব তদ্বিত্তাদপো অবিত্তাদধি।” স্বমতেব সমর্থনে আগমেব
উদ্ধৃতিও বাদকণ্ডাব একটি বিশেষ অঙ্গ। যাহা হউক, গুরুশিষ্যের
আলোচনার আকারে শিক্ষা দিয়া প্রতি এখন স্বস্বরূপেই এই আলোচনার
সিদ্ধান্তটি বলিয়া দিতেছেন।

আমি ব্রহ্মকে জানি না বলিয়া যাহাব নিশ্চয় জ্ঞান আছে তিনিই
নাস্তবিকপক্ষে ব্রহ্মকে সম্যক্ৰূপে জানেন। বিপরীতপক্ষে, আমি ব্রহ্মকে
জানি বলিয়া যাহাব নিশ্চয় জ্ঞান আছে তিনি ব্রহ্মকে মোটেই জানেন না।
এতি এইরূপ বলায় একটি আপাতবিবোধ উপস্থিত হইতেছে। যে যে-
বিষয় জানে, সে সে-বিষয় জানে না এরূপ বলিলে তো বিবোধই হয়।
আবাব যে যে-বিষয় জানে না সে-ই সেই বিষয় জানে বলিলেও বিরোধ

অবশ্যভাবী মনে হয়। এরূপ বিরুদ্ধোক্তি কবিয়া শ্রুতি কিরূপে বিশ্বাসযোগ্য হইতে পাবেন ?

এইরূপ বিবোধের প্রশ্ন উঠিলে এই কথা বুঝিতে পারিয়া শ্রুতি নিঃসংশয় দৃঢ়তাব সহিত বলিতেছেন—যাহাব ব্রহ্মকে সম্যকরূপে জানেন তাঁহাব ব্রহ্মকে অবিজ্ঞাত বলিয়াই মনে কবেন আর যাহাব ব্রহ্মকে সম্যকরূপে জানেন না তাঁহাবাই ব্রহ্মকে বিজ্ঞাত বলিয়া মনে কবেন।

কিন্তু এইরূপ দৃঢ়তাব সহিত দ্বিতীয়বাব এই কথা বলিলেও ইহাব নৃত্তি জানা প্রয়োজন। এই জগত্ই ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য বলিয়াছেন—ব্রহ্মকে যাহাব সত্যই জানেন তাঁহাব বুঝিয়াছেন যে, ব্রহ্ম মহাকাশের মতই নিরূপাধিক। এক অনন্ত আকাশকে যিনি ঘটাকাক, পটাকাক রূপে উপহিত কবিয়া জানেন তিনি বাস্তবিকভাবে আকাশকে জানেন না কারণ নিরূপাধিক বস্তুকে সোপাধিকভাবে জানিলে সেই জ্ঞানটি সোপাধিক নিরূপাধিকের জ্ঞান হইল না অর্থাৎ যাহাব জ্ঞান অর্থাৎ তাহা জ্ঞাত হইল না। সেইরূপ নিরূপাধিক ব্রহ্মকে বা আত্মাকে যদি ‘আমি কৃষ্ণ, হৃৎন’ বলিয়া জানা হয় তবে স্বর্বাণ্যোপাধিক আত্মাকেই জানা হইল, নিরূপাধিক আত্মাকে জানা গেল না। এইভাবে ‘আমি অন্ধ, বধিব’ বলিয়া জ্ঞান ইন্দ্রিয়োপাধিক আত্মাব জ্ঞান কাবণ চক্ষুবিদ্রিয়ই অন্ধ হয়, কণেদ্রিয়ই বধিব হয়। আবাব ‘আমি সঙ্কল্প কবিতৈছি’ এই জ্ঞানটি মনউপাধিক আত্মাব জ্ঞান কাবণ সঙ্কল্পবিকল্প মনের ধর্ম। ‘আমি নিশ্চয় কবিতৈছি’ জ্ঞানটি বুদ্ধ্যুপাধিক আত্মাব জ্ঞান যেহেতু নিশ্চয় বুদ্ধিব ধর্ম। সর্বোপাধিবিমুক্তরূপে আত্মাকে জানিলে তাহাই যথার্থ জ্ঞান হইবে। কিন্তু নিরূপাধিক আত্মাকে জানিব কি প্রকাবে ? আত্মাকে জানিতে গেলেই তাহা জানেন জ্ঞেয় হইবে। জ্ঞেয় হইতে গেলেই জ্ঞাতাব অবশ্যকতা। জ্ঞাতরূপ উপাধিবিশিষ্ট জ্ঞানই জ্ঞেয়রূপ উপাধিবিশিষ্ট জ্ঞানকে জানিবে। ব্রহ্ম জ্ঞেয় হইলে জ্ঞেয় উপাধি তো থাকিলই, নিরূপাধিক ব্রহ্মের জ্ঞান হইতে

পাবিল না। এইজন্ত শ্রুতি বলিয়াছেন—যাহারা ব্রহ্মকে জানি বলিয়া মনে কবেন তাঁহারা ব্রহ্মকে জানিতে পাবেন নাই। ইহাই ‘বিজ্ঞাতম-বিজ্ঞানতাম্’ মন্ত্যংশেব দ্বাৰা বলা হইয়াছে। একানে ‘অবিজ্ঞানং’ পদেব দ্বাৰা সৰ্বথা অজ্ঞ, মূঢ় অর্থ গ্রহণ কৰা যায় না কাৰণ তাহাদেব ‘ব্রহ্ম জ্ঞানিয়াছি’ বলিয়া বোধই হয় না।

যাহারা ব্রহ্মকে নিকপাধিক বলিয়া জানেন তাঁহারা বুদ্ধিতে পাবেন যে, নিকপাধিক ব্রহ্ম তো জ্ঞেয় হইতে পাবেন না অৰ্থাৎ জ্ঞেয়স্বরূপ উপাধিবিশিষ্ট ব্রহ্মকে জানিলে তো নিকপাধিক ব্রহ্ম জানা হইল না। এই জন্তই তাঁহারা বলিয়া থাকেন—ব্রহ্ম অবিদিত অৰ্থাৎ ব্রহ্ম জ্ঞেয় হইতে পাবেন না। বাস্তবিকপক্ষে ইহারা ব্রহ্মকে সম্যকভাবে জানিয়াছেন বলিয়াই এইরূপ বলিতে পাবেন। অতএব ‘অবিজ্ঞাতং বিজ্ঞানতাম্’ এইকপ বলা যুক্তিযুক্তই হইয়াছে।

এই মন্ত্ৰেব দ্বিতীয়ার্ধেব দ্বাৰা প্রথমার্ধেব অবধাবণ হইয়াছে অৰ্থাৎ প্রথমার্ধকথিত দিব্যই দৃঢ়তাব সহিত নিশ্চিতভাবে দ্বিতীয়ার্ধেব বলা হইয়াছে স্মৃতবাং প্রথম ও দ্বিতীয় অর্ধেব মধ্যে পুনরুক্তি দোষ নাই।

[অত্র ভাবেও পুনরুক্তি দোষেব নিবসন কৰা যায়। ভাষ্যকাব তাহা ‘অথবা’ বলিয়া নির্দেশ কৰিয়াছেন—“অথবা হেতুৰ্ধ উক্তবোধঃ”। টীকাকার হানন্দগিৰি এই বাক্যেব অর্থ পৰিস্ফুট কৰিয়াছেন। যে-বাক্তি ভ্রমেব অধিষ্ঠান যেমন শুক্তিবজ্রতন্ত্রমে শুক্তিকে জানেন (বিজ্ঞানং) তিনি অধ্যাস অৰ্থাৎ শুক্তিবজ্রত জানিতে পাবেন না (অবিজ্ঞাতম্)। যাহাব শুক্তিজ্ঞান নাই তাহাবই শুক্তিতে বজ্রতন্ত্রম হয়। অধিষ্ঠান জানা না থাকিলে (অবিজ্ঞানং) অধ্যাসেব অৰ্থাৎ শুক্তিবজ্রতের জ্ঞান হয় (বিজ্ঞাতম্)। সেইরূপ এইস্থলে যিনি নিকপাধিক জ্ঞানমাত্রস্বরূপ ব্রহ্মকে জানেন (বিজ্ঞানং) তিনি জ্ঞেয়স্বরূপ উপাধিবিশিষ্ট ব্রহ্মকে অৰ্থাৎ অধ্যাসকে জানিতে পাবেন না (অবিজ্ঞাতম্)। আৰাব যিনি নিকপাধিক ব্রহ্মের স্বরূপ জানেন না

(অবিজ্ঞান) তিনিই জ্ঞেয়স্বরূপ উপাধিবিশিষ্ট ব্রহ্মকে অর্থাৎ অধ্যাত্মকে জানেন (বিজ্ঞাতম্)]

[বিরোধ পরিহারের জন্ত বাক্যভাষ্যে আচার্য শঙ্কর এই মন্ত্যটির অন্ত্যভাবে ব্যাখ্যা প্রদর্শন করিয়াছেন । অবশ্য এই ব্যাখ্যা প্রদানের জন্ত পদভাষ্যের সহিত বিবোধ হইয়াছে একরূপ বলা যায় না যেহেতু উভয় ব্যাখ্যার তাৎপর্য একই । বাক্যভাষ্যে বলা হইয়াছে—যিনি আত্মাকেই ব্রহ্ম বলিয়া বুঝিয়াছেন তাঁহার আব আত্মাতিবিক্ত মননযোগ্য বস্তু কিছুই নাই বলিয়া বিবিদিষা (জ্ঞানেচ্ছা) চলিয়া গিয়াছে । অজ্ঞাত বা অবিদিত বস্তুতেই বিবিদিষা থাকে, জ্ঞাত বস্তুতে বিবিদিষা হইতে পারে না । সুতরাং যিনি আত্মাকে ব্রহ্ম বলিয়া জানিয়াছেন তাঁহার আব জ্ঞাতব্য কিছু নাই, বিবিদিষাও চলিয়া গিয়াছে, তিনি আব ব্রহ্মকে জানিতেছেন না অর্থাৎ তাঁহার নিকট ব্রহ্ম অবিদিতই বা অমতই থাকিতেছেন । এইরূপ ব্যক্তিই তো বাস্তবিক পক্ষে ব্রহ্মকে জানিয়াছেন । এই জন্তই বলা হয়—যস্ত্যামতং তস্য মতম্ । যিনি ব্রহ্মকে মত বা বিদিত বলিয়া মনে করেন তিনি ব্রহ্মকে বুঝিতে পাবেন নাই কাবণ পূর্বেই বলা হইয়াছে যে, ব্রহ্ম বিদিত হইতে ভিন্ন ।]

[ব্রহ্ম আত্মস্বরূপ বলিয়া ইন্দ্রিয়াদিব বিষয় হইতে পাবেন না বলিয়া ষাংহারা জানেন (বিজ্ঞানতাম্) তাঁহারা ব্রহ্মকে অবিজ্ঞাত (অবিজ্ঞাতম্) বলিয়াই মনে করেন । ব্রহ্ম যে ইন্দ্রিয়াদিব বিষয় হন না এই কথা ষাংহারা জানেন না (অবিজ্ঞানতাম্) তাঁহারা ব্রহ্মকে বিজ্ঞাত (বিজ্ঞাতম্) বলিয়া মনে করেন ।]

মন্ত ২/৪

অনুবাদ—(যখন ব্রহ্ম) সর্বজ্ঞানে বিদিত হন (তখন তাহাই) স্বার্থজ্ঞান (বুঝিতে হইবে) । (তাহা হইতে) অমৃতত্বলাভ

হয়। আত্মজ্ঞানের দ্বারা বীৰ্যলাভ হয় ও বিচার দ্বারা অমৃতলাভ হয়।

তাৎপর্য—‘অবিজ্ঞাতং বিজ্ঞানতাম্’ এইরূপ পূর্বমস্ত্রে বলা হইয়াছে যে, যিনি বাস্তবিকপক্ষে ব্রহ্মকে জানেন তিনি ব্রহ্মকে জানেন না বলিয়াই মনে কবেন। প্রশ্নটি এইরূপ যে, ব্রহ্মজ্ঞও ব্রহ্মকে জানেন না বলিয়া মনে কবেন আবার অব্রহ্মজ্ঞ সাধাবণ লোকেও ‘ব্রহ্মকে জানি না’ বলিয়া চিন্তা কবেন। তবে কি এই উভয়ের মধ্যে কোনও ভেদ নাই? আবও, ‘অবিজ্ঞাতং বিজ্ঞানতাম্’ বলিলে যে বিবোধ হয় তাহা তো স্পষ্ট। এই বিবোধের সমাধান কি?

এই উভয় প্রশ্নের সমাধান দেওয়ার জন্ত প্রশ্নটি এই মন্ত্ৰটি বলিলেন। সম্যকভাবে ব্রহ্মকে জানাব অর্থ কি তাহা বলা হইতেছে। প্রত্যেকটি (প্রতি) বোধে বা জ্ঞানে আত্মা প্রকাশিত হইলে সেই সর্বজ্ঞানে বিবাজ্ঞ-মান সর্বজ্ঞানসাক্ষীর প্রকাশই বাস্তবিকপক্ষে ব্রহ্মজ্ঞান। ইহা ব্যতীত ব্রহ্ম জানিবার দ্বিতীয় পথ নাই। এই সর্বজ্ঞানসাক্ষী কখনও অনিত্য হইতে পাবেন না কারণ তিনি অনিত্য হইলে তাঁহার অবিদ্যমানতাব সময়ে যে বহু জ্ঞান বিদ্যমান থাকিবে সেইগুলির সাক্ষী তো তিনি হইতে পারিবেন না। এই সাক্ষীর উৎপত্তি নাই, বিনাশ নাই। ইনি দেহস্বরূপ হইলে দেহের সাক্ষী হইতে পাবেন না, তেমনই তিনি ইন্দ্রিয়স্বরূপও নহেন। মন, বুদ্ধি ইত্যাদিও সাক্ষী হইতে গেলে তিনি এইগুলি হইতে ভিন্নই হইবেন। জ্ঞানস্বরূপ আত্মাই সাক্ষী, তদতিবিক্ত সকলই সেই সাক্ষীর সাক্ষ্য। আত্মা বা ব্রহ্মকে সর্বজ্ঞানসাক্ষী বলিলেও বাস্তবিকপক্ষে আত্মা সর্বজ্ঞানের সাক্ষী বা সর্বজ্ঞান হইতে ভিন্ন এরূপ নহেন কাবণ সাক্ষী বস্তুতঃ জ্ঞানস্বরূপ; কিন্তু সাক্ষ্যকে (প্রকাশকে) অপেক্ষা করিয়া তাঁহাকে সাক্ষী বলা হয়, যেমন ‘সবিতা প্রকাশতে’ এইরূপ বলাই উচিত কিন্তু প্রকাশ বস্তুকে অপেক্ষা

করিয়া ‘সবিতা প্রকাশকঃ’ এইরূপও বলা চলে। যখন সাক্ষ্যের বিলোপ হয় তখন সাক্ষী বা দ্রষ্টা সাক্ষাৎকাবস্বরূপ বা দৃষ্টিস্বরূপই হইয়া যান। এই সাক্ষীর এইজন্মই কখনও বিনাশ হয় না। শ্রুতিও বলিয়াছেন—“ন হি দ্রষ্টুর্দৃষ্টের্বিপবিলোপো বিদ্বতে” অর্থাৎ দ্রষ্টার দৃষ্টিব কখনও লোপ হয় না। যাবতীয় প্রকাশ যে সাক্ষিপাপেক্ষ তাহাও শ্রুতিতে বলা হইয়াছে—“তয়েব ভাস্তমম্মুভাতি সর্বং তস্ম ভাসা সর্বমিদং বিভাতি”, তিনি প্রকাশমান থাকিলে তদনন্তব সকলে প্রকাশমান থাকে ও তাঁহাব দীপ্তিতে সকলে দীপ্ত হয়।

এইরূপ সর্বজ্ঞানসাক্ষী ব্রহ্মের দর্শন যাহাব আছে তিনিই অমৃতত্ব লাভ কবেন অর্থাৎ মৃত্যুকবলীভূত হন না। যথার্থজ্ঞানেব দ্বাবা বা সম্যক দর্শনেব দ্বাবা অজ্ঞানেব বিলোপ হয়। অজ্ঞানলয়েব সহিত অজ্ঞানজন্ম বন্ধন বা সংসাবও বিলুপ্ত হয়। এই যথার্থজ্ঞান ও অমৃতত্বলাভেব মধ্যে যে কার্যকাবণ সম্বন্ধ বহিয়াছে তাহা বুঝাইবার জন্মই হেত্বর্থক ‘হি’ শব্দটি এই মন্ত্রে প্রযুক্ত হইয়াছে—অমৃতত্বং হি বিন্দতে।

আত্মনা অর্থাৎ স্বস্বরূপজ্ঞানেব দ্বাবা বীৰ্যলাভ হয়। আত্মজ্ঞান-লব্ধ বীৰ্যেব দ্বাবা মৃত্যুকে জয় কবা যায়। অগ্নাত্ত উপায়ে যেমন ধন, মন্ত্র, ঔষধি ইত্যাদি অনিত্যবস্তুব দ্বাবা দ্রব বীৰ্য হইতে মৃত্যু অতিক্রমকপ নিত্য ফললাভ সম্ভব নয়। যাহা নিজে অনিত্য তাহা হইতে নিত্য ফল লাভ হয় না। নিত্যবস্তু লাভ কবিতে হইলে নিত্য সাধনেবই অমুসন্ধান কবিতে হয়। নিত্য আত্মবিষ্কার দ্বাবা মৃত্যু অতিক্রমরূপ নিত্য বীৰ্য লাভ হয়। এইজন্মই আবও বলা হইয়াছে, ‘বিদ্বয়া’ অর্থাৎ আত্মবিষ্কার দ্বাবা অমৃতত্ব লাভ হইয়া থাকে। এই যুক্তিতে ‘অমৃতত্বং হি বিন্দতে’ এই হেতুনির্দেশ যথার্থই হইয়াছে।

[‘প্রতিবোধবিদিতম্’ এই শব্দেব অনেকে বিভিন্ন ব্যাখ্যা প্রদর্শন করেন। ভাষ্যকার শব্দবাচার্থ সেগুলির উল্লেখ কবিয়া খণ্ডন করিয়াছেন। ‘প্রত্যেক বোধের-দ্বারা বিদিত’ এই অর্থও অনেকে করিয়া থাকেন।

যেমন বৃক্ষশাখাদির চলনক্রিয়ায় দ্বারা সেই ক্রিয়ায় কৰ্তা বায়ুব অস্তিত্ব বুদ্ধিতে পাবা যায় তেমনই বোধরূপ ক্রিয়ায় দ্বারা বোধক্রিয়ায় কৰ্তা আত্মাকে জানিতে পাবা যায়—ইহাই তাঁহাদের বক্তব্য। এই মতের ঋণ কবিতা আচার্য শঙ্কর বলিতেছেন—আত্মা বোধকর্তা হইলে বোধস্বরূপ নহেন অর্থাৎ আত্মা জড়। এই জড় আত্মাতে যখন বোধ উৎপন্ন হয় তখনই আত্মা সবিশেষ অগ্রগণ্য বোধোৎপত্তির পূর্বে ও বোধনাশে আত্মা নির্বিশেষ। এই মতে আত্মা বিকারী হইয়া পড়েন, যাহা বিকারী তাহা অনিত্য বলিয়া আত্মার নিত্যত্বও চলিয়া যায়।]

[বৈশেষিকগণ বলেন যে, আত্মা জড় বটে কিন্তু বিকারী নহেন। আত্মা বিকারী হইলে অনিত্য হইয়া পড়েন বলিয়াই তাঁহারা আত্মার বিকারিত্ব স্বাকার কবেন না। বক্তৃ ঘটে যেমন বক্তৃত্ব ধর্ম সমবেত হয় কিন্তু ঘটেব বিকার হয় না সেইরূপ জড় আত্মাতে আত্মমনঃসংযোগজ্ঞাত বোধ বা জ্ঞানরূপ গুণ সমবেত হইলেও আত্মা বিকারী হইবেন না। এইভাবে বৈশেষিকগণ আত্মার নিত্যত্ব বক্ষাব চেষ্টা করিলেও আচার্য শঙ্কর তাহাতে বহু দোষ প্রদর্শন করেন। প্রথমতঃ বৈশেষিক মতে আত্মমনঃসংযোগকেই জ্ঞানের অসমবায়িকাবণ বলা হয়। কিন্তু আত্মার সহিত মনের সংযোগই হইতে পারে না। একটি সাবযব বস্তুর কতকগুলি অবয়বের সহিত আর একটি সাবযব বস্তুর কতকগুলি অবয়বের সংযোগ হইয়া থাকে। একটি বস্তুর সকল অবয়বের সহিত অপর একটি বস্তুর সকল অবয়বেরই সংযোগ কখনও দেখা যায় না। ইহাকেই সংযোগের অব্যাপ্যবৃত্তিতা বলে। কিন্তু বৈশেষিক আত্মা ও মনের সংযোগ বলিলেন কি কবিতা ? তাঁহার মতে আত্মাও নিববযব ও মনও নিববযব, আত্মা বিহু কিন্তু মন অণু। যাহা হউক নিববযব আত্মার সহিত নিববযব মনের সংযোগ হইতেই পারে না। আর যদি বৈশেষিক বলেন যে, নিত্য আত্মার সহিত মনের সংযোগ নৃত্যই তথাপি বহু দোষ দেখা যায়। বৈশেষিক মতে একটি ঘটের সহিত

দীর্ঘকাল ধরিয়া ইন্দ্রিয়সম্বন্ধিৰ্থ থাকিলেও এই দীর্ঘকাল ধরিয়া একটি জ্ঞান থাকিতে পারে না কারণ জ্ঞান কণিক ; এইজন্ত তাঁহারা এইস্থলে ঘট-বিষয়ক বহু কণিক জ্ঞান স্বীকার করেন । এই জ্ঞানগুলি ভিন্ন হওয়ার কারণ প্রদর্শন করিতে গিয়া তাঁহারা বলেন যে, আত্মমনঃসংযোগই জ্ঞানের অসমবায়িকারণ এবং অসমবায়িকারণভেদেই জ্ঞানগুলি ভিন্ন হইতেছে । একটি আত্মমনঃসংযোগ একটি জ্ঞান জন্মায়, দ্বিতীয় আত্মমনঃসংযোগ দ্বিতীয় জ্ঞান জন্মায় । এইরূপে অজ্ঞানগুলি বৃদ্ধিতে হইবে । আত্মমনঃসংযোগ যদি নিত্যই হয় তবে এই জ্ঞানগুলিব ভেদ সাধন করিবে কে ? আবার আমার বহু বস্তুবিষয়ক অমুভবের সংস্কার আত্মাতে সমবেত আছে । সেই সকল সংস্কার হইতেই এক কালে অনন্ত স্মৃতির উৎপত্তি রোধ কবিবে কে ? প্রত্যক্ষকালেও সংস্কারবৎ আত্মাব সহিত মনের সংযোগ তো আছেই । তবে প্রত্যক্ষকালেও স্মৃতি হইবে না কেন ? ইত্যাদি বহু আপত্তিই এই স্থলে বৈশেষিকদিগকে পৰ্য্যুদন্ত করিবে । এইজন্ত আত্মাব জড়ত্বপক্ষ গ্রহণ করা যায় না । এই মতে শ্রুতিবিরোধও অবশ্যজ্ঞাবী কাৰণ শ্রুতি স্বয়ং আত্মাকে জ্ঞানস্বরূপ বলিয়াছেন, জ্ঞানকর্তা বলেন নাই—“বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম,” “সত্যং জ্ঞানমনন্তং ব্রহ্ম” ইত্যাদি । আবও, আত্মা বোধযুক্ত বলায় আত্মাতে বোধরূপ ধর্মের সংসর্গ হইতেছে অথচ আত্মাকে শ্রুতিতে অসঙ্গ বলা হইয়াছে—“অসঙ্গো ন হি সজ্জতে,” “অসঙ্গো হয়ং পুরুষঃ” ।]

[অনেকে আবার ‘প্রতিবোধবিদিতম্’ পদের দ্বারা আত্মার স্বসংবেত্তা বলিতে চাহিয়াছেন অর্থাৎ বোধস্বরূপ আত্মা বোধের দ্বারাই বিদিত । কিন্তু এই মত আত্মাব একত্বপক্ষে গৃহীত হইতে পারে না । কারণ ‘যাহা বেত্ত তাহাই বেদিতা ও বেদন হইতে ভিন্ন হইবে, যেমন ঘটাদি’ এই ব্যাপ্তি রহিয়াছে । যদি উপাধির দ্বারা আত্মার বহুত্ব স্বীকার করিতে হয় তবে, এই স্ববেত্তত্ব সম্ভব হয় কিন্তু এই ঔপাধিক স্বরূপ তো আত্মার যথার্থ স্বরূপ নয় । সুতরাং আত্মা স্ব-স্বরূপে স্বসংবেত্ত হইতে পারেন না । আরও

কথা, প্রকাশস্বরূপ আত্মা আবাব বিদিত হইতে যাইবে কেন ? প্রদীপ কখনও প্রদীপাস্তরের দ্বারা পকাশিত হয় না। তেমনই, প্রকাশস্বরূপ আত্মা অজ্ঞ জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত হইবে কেন ? এইজন্যই আত্মার প্রকাশস্বরূপতা স্বীকার কবিলে ঔপাধিকভেদ পক্ষেও আত্মা বেদ্য হইতেই পڑবে না।]

[বৌদ্ধগণ আত্মাকে স্বসংবেদ্য বলেন। কিন্তু তাঁহাদের মত কখনও গ্রহণযোগ্য নয় কাবণ তাঁহারা আত্মাকে ক্ষণিক বলেন। আত্মা ক্ষণিক হইলে—‘যে-আমি বালক ছিলাম সেই আমিই এখন যুবক হইয়াছি’ এইভাবে প্রত্যাভিজ্ঞাই হইতে পাবিত না কাবণ এই বাল্যযৌবনের কালের ব্যবধানে কতগুলি ক্ষণিক আত্মা চলিয়া গিয়াছে তাহাব ইয়ত্তা নাই। ক্ষতিও তো বলিয়াছেন—“আত্মাহঙ্কবোহমবঃ” ইত্যাদি।]

[বাক্যভাষ্যে ‘প্রতিবোধবিদিতম্’ পদের আবও অজ্ঞ অর্থের উল্লেখ আছে। সেখানে প্রতিবোধশব্দের ক্রটার্থ গ্রহণ কবিয়া ‘জাগরণ’ এই অর্থ বলা হইয়াছে। তখন অর্থ হইবে—প্রতিবোধবৎ বিদিতম্ অর্থাৎ জাগরণকালে যেমন স্বপ্নেব যাবতীয় সংস্কার বিলীন হয় তেমনই যে-জ্ঞানের দ্বারা যাবতীয় অজ্ঞানসংস্কার বিলীন হয় সেই জ্ঞানই ‘মতম্’ অর্থাৎ যথার্থ ব্রহ্মজ্ঞান।]

[অপব একটি ব্যাখ্যাও বলা হইয়াছে—‘প্রতিবোধ’ শব্দের অর্থ গুরুর উপদেশ। গুরুর উপদেশে যে-জ্ঞান লব্ধ হইয়াছে অর্থাৎ যাহা প্রতিবোধ-বিদিত তাহাই ‘মতম্’ যথার্থ ব্রহ্মজ্ঞান এবং তাহা হইতেই অমৃতত্ব লাভ ঘটে।]

[এই দুই ব্যাখ্যা প্রথমে আপাতভাবে প্রদর্শন করিয়া পরে তাহা পরিত্যাগ করিয়া পদভাষ্যোক্ত প্রথম ব্যাখ্যাটিই যথার্থ—ইহা আচার্য বলিলেন। গুরুর উপদেশে যখন ব্রহ্মজ্ঞান হয় তখনও প্রতিবোধে অর্থাৎ প্রত্যেক জ্ঞানে ব্রহ্ম প্রতিভাত হইবেনই এবং তাহা না হইলে অমৃতত্ব

লাভ অসম্ভব । এইজন্যই ‘সর্বজ্ঞানসাক্ষী’ অর্থ গ্রহণই যথার্থ । আব সহসা সকল অজ্ঞান-সংস্কারবিনাশের কথা বলিলে সকলেরই সন্তোষমুক্তি স্বীকার করিতে হয় । প্রারম্ভকর্মক্ষয় ও অজ্ঞাননাশ এককালে ঘটিলে কদাচিৎ সন্তোষমুক্তি হইতে পারিলেও সকলেবই সন্তোষমুক্তি স্বীকার করা যায় না । সুতরাং এই সন্তোষমুক্তি স্বীকারে দোষ থাকায় ‘প্রতিবোধ’ শব্দের অর্থ জাগরণ এরূপ বলা যায় না ।]

মন্ত ২/৫

অনুবাদ—(মনুষ্য) যদি ইহ (জন্মে) (ব্রহ্মকে) জানিতে পারে তবে (তাহার) সত্যলাভ হয়, যদি ইহজন্মে জানিতে না পারে তবে (তাহার ফল) অনন্ত বিনাশ । ধীবগণ সর্বভূতে (ব্রহ্মকে) জানিয়া ইহলোক পবিত্যাগ করিয়া অমৃতত্ব লাভ করেন ।

তাৎপর্য—ব্রহ্মই একমাত্র তত্ত্ব, অপব সকল মিথ্যা । কিন্তু আমরা অজ্ঞানবশতঃই প্রপঞ্চকে সত্য বলিয়া মনে করি ও মিথ্যা প্রপঞ্চের অন্তর্ভুক্ত থাকিয়া নানাবিধ জালায়ত্ত্বণা ভোগ করিতে থাকি । বজ্জ্বতে সর্প বলিয়া যখন ভ্রম হয় তখন বজ্জ্ববিষয়ক অজ্ঞান থাকা পর্যন্তই আমরা সর্পজনিত ভয়কম্পাদি দ্বারা পীড়িত হইতে থাকি কিন্তু যে-মুহূর্তে ঐ বজ্জ্ববিষয়ক জ্ঞান জন্মায় অর্থাৎ ইহা বজ্জ্ব বলিয়া জানিতে পারি তৎক্ষণাৎ ঐ সর্পভ্রমেব নিবৃত্তি হয়, ঐ মিথ্যা সর্প আব আমাদের মধ্যে নূতন কবিয়া ভয়কম্পাদি জন্মাইতে পারে না । সেইরূপ যতক্ষণ ব্রহ্মবিষয়ক অজ্ঞান বিद्यমান থাকে ততক্ষণ দেবগণ দেবদেহে মমত্বাভিমান করিয়া থাকেন । অত্যাগ্র প্রাণী আমি, মনুষ্য, আমি পশু-পক্ষী ইত্যাদি জ্ঞান করে ও সেই সেই জন্মেব উপযোগী বহুবিধ দুঃখ ভোগ করিতে থাকে । কিন্তু যে-মুহূর্তে আমরা

এই মনুষ্যজন্মেই সেই ব্রহ্মকে বা আত্মাকে জানিতে পারি তৎক্ষণাৎ সত্যলাভ হয় অর্থাৎ আমি পরমার্থস্বরূপ, আমার বিনাশ নাই, অর্থাৎ আমিই সত্য বলিয়া অনুভব করি। ইহাই ব্রহ্মজ্ঞানের ফল কিন্তু ব্রহ্মজ্ঞানের স্তুতি কবাব জ্ঞাত সত্যশব্দের দ্বারা ভাষ্যকার লৌকিক ফলেবও নির্দেশ কবিয়াছেন। লৌকিক ফলগুলি হইল—অবিনাশ বা দীর্ঘ জীবন, অর্থবত্তা বা ধনবত্তা, সদ্ভাব অর্থাৎ সাধুবাদ বা খ্যাতি ইত্যাদি। কিন্তু এই মনুষ্য-শরীরেই যদি ব্রহ্মকে জানিতে পাবা না যায় তবে তাহার ফল মহতী বিনষ্টি অর্থাৎ অনন্ত জন্মমবণপ্রবাহেব বশবর্তী হওয়া। ধীরগণ অর্থাৎ ব্রহ্মজ্ঞানীবা চবাচব সকল ভূতে এক আত্মতত্ত্বেব সাক্ষাৎকাব লাভ কবিন্নাও ‘আমি-আমাব’ রূপ লোক বা জ্ঞান ত্যাগ কবিয়া অমৃতত্ব প্রাপ্ত হন।

দ্বিতীয় খণ্ড সমাপ্ত

তৃতীয় খণ্ড

আখ্যায়িকার তাৎপর্য

প্রথম ও দ্বিতীয় খণ্ডে 'নিগূর্ণ', নির্বিশেষ ব্রহ্মতত্ত্ব বলা হইয়াছে । কিন্তু মন্দবুদ্ধি ব্যক্তিগণ সেই তত্ত্ব সহজে উপলব্ধি কবিতে পারেন না বলিয়া সগুণ ব্রহ্মের কথা তৃতীয় ও চতুর্থ খণ্ডে বলা হইতেছে । অল্পধী ব্যক্তি প্রথম ও দ্বিতীয় খণ্ডে উল্লিখিত নিক্রুপাধিক ব্রহ্মেব স্বরূপ শ্রবণ করিলেও তাহা হইতে ভুল ধারণা কবিয়া বসিবেন । পূর্বে ২।৩ মস্ত্রে বলা হইয়াছে—অবিজ্ঞাতং বিজ্ঞানতাং বিজ্ঞাতমবিজ্ঞানতাম্ ইত্যাদি । ইহাতে মন্দাধিকারী চিন্তা কবেন যে ব্রহ্ম অসৎ । তাঁহার যুক্তি—যাহা সৎ তাহা প্রমাণেব দ্বাবা জানা যায় এবং যাহা অসৎ তাহা প্রমাণেব দ্বাবা বিজ্ঞাত হয় না । ঘটপটাদি সৎ বস্তু ও তাহা বিজ্ঞাত এবং শব্দবিষাণ অসৎ বলিয়া অবিজ্ঞাত ।

এই ভুল ধারণা দূব কবিবাব জন্ত তৃতীয় ও চতুর্থ খণ্ডে একটি আখ্যায়িকাব অবতারণা কবা হইয়াছে । বাস্তবিকপক্ষে এই আখ্যায়িকাব আখ্যানাংশে তাৎপর্য না থাকিলেও কোন ক্ষতি নাই কিন্তু এই আখ্যায়িকাব দ্বারা লভ্য তত্ত্বেই তাৎপর্য বুঝিতে হইবে । এই আখ্যায়িকাব সাহায্যে দেখান হইল যে, ব্রহ্মই সকলের শাসক, ব্রহ্মই দেবতাদিগেবও শ্রেষ্ঠ দেবতা, ঈশ্বরের ঈশ্বর, দেবগণের জয়ের হেতু ও অশুরগণের পরাজয়ের হেতু । স্তবরাং এতাদৃশ ব্রহ্মকে অসৎ তো বলা যাইতেই পাবে না ।

আখ্যায়িকার দ্বিতীয় তাৎপর্য এই যে, যেমন অগ্ন্যাদি দেবতাত্রয় ব্রহ্মকে জ্ঞানার ফলেই শ্রেষ্ঠত্ব লাভ করিলেন এবং ইন্দ্র প্রথমে ব্রহ্মতত্ত্ব জানিলেন বলিয়া দেবশ্রেষ্ঠ হইলেন সেইরূপ যে-কোন ব্যক্তি এই ব্রহ্মতত্ত্ব

জানিলে শ্রেষ্ঠত্ব লাভ করিতে পারিবেন । এইভাবে ব্রহ্মবিজ্ঞান প্রকৃত
করার জন্য আখ্যায়িকার সাহায্যে ব্রহ্মবিজ্ঞান স্তুতি করা হইয়াছে ।

তৃতীয় তাৎপর্য—ব্রহ্মবিজ্ঞান সহজলভ্য নহে, ইহার জন্য বহু চেষ্টা
করিতে হইবে । অগ্ন্যাগ্নি দেবতাত্রয় অতিতেজস্বী হইয়াও এবং ইন্দ্র
দেবগণের অধিপতি হইয়াও অতি ক্রোশেই ব্রহ্মকে জানিতে পারিয়া-
ছিলেন । সাধারণ মনুষ্যের পক্ষে সেই ব্রহ্মতত্ত্ব লাভ অধিকতর ক্রোশসাধ্য
হইবে ইহাতে আব বলাব কি আছে ?

চতুর্থ তাৎপর্য—সগুণব্রহ্মবিষয়ক উপাসনাব জন্যও এই
আখ্যায়িকাটি বলা হইয়াছে । পূর্বে ‘নেদং যদিদমুপাসতে’ (কে: উ:
১৪-৮) মন্ত্রাংশের দ্বারা ব্রহ্মের উপাস্তব্য হইতে পারে না বলা হইয়াছে ।
কিন্তু নিগুণ ব্রহ্ম উপাস্ত না হইলেও সগুণ ব্রহ্ম উপাস্ত হইতে পারেন এই
কথা বলাব জন্যও সগুণব্রহ্মপ্রতিপাদক আখ্যায়িকাব উপস্থাপনা করা
যাইতে পাবে । চতুর্থ খণ্ডে তদ্ব্যবস্থিত্যাদি মন্ত্রে নিম্নাধিকারীর জন্য
সগুণব্রহ্মের উপাসনা বিহিতও হইয়াছে ।

পঞ্চম তাৎপর্য—জীবের কর্তৃত্ব-ভোক্তৃত্বাদিব অভিমান যে মিথ্যা
তাহাও এই আখ্যায়িকার সাহায্যে প্রতিপাদিত হইয়াছে । অগ্নির
দহন-কর্তৃত্বে, বায়ুর আদানকর্তৃত্বে অত্যন্ত অভিমান থাকা সত্ত্বেও সামান্য
একটি তুণ্ডেও তাঁহাবা স্বশক্তি প্রদর্শনে অসমর্থ হইলেন, তাঁহাদের অভিমান
যে মিথ্যা তাহা প্রমাণিত হইল । দেবগণ বুঝিলেন তাঁহাদের জয়াভিমানও
নিতান্তই হেয় ।

বাক্যভাষ্যে আবও বলা হইয়াছে যে, অভিমান-রাগ-দেবাদি থাকিলে
ব্রহ্মজ্ঞান হয় না এবং শমদমাদি সাধন অর্জন না করিলে যে ব্রহ্মজ্ঞান
লাভ করা যায় না তাহা প্রদর্শন করিবার জন্যই এই আখ্যায়িকার
অবতারণা ।

আচার্যের নিকটই ব্রহ্মবিজ্ঞান লাভ করিতে হইবে—ইহা প্রদর্শন করিবার

জ্ঞাও এই আখ্যায়িকার প্রাবল্য হইয়াছে বলা যাইতে পারে। ইন্দ্র উমার নিকটেই ব্রহ্মবিদ্যা লাভ কবিলেন।

মন্তব্য ৩/১

অনুবাদ—প্রসিদ্ধি আছে, ব্রহ্ম দেবতাদিগের জ্ঞা জয়লাভ করিয়াছিলেন এবং সেই ব্রহ্মের বিজয়ে দেবগণ মহিমা প্রাপ্ত হইয়াছিলেন। তাঁহারা চিন্তা করিলেন—এই বিজয় আমাদেরই, এই মহিমা আমাদেরই।

তাৎপর্য—ব্রহ্ম দেবতাদিগের জ্ঞা জয়লাভ কবিলেন। দেব ও অশুবগণের সংগ্রামে ব্রহ্ম অশুবদিগকে পরাজিত কবিলেন কাবণ অশুবগণ ঈশ্বরনির্মিত সংসারস্থিতিকে বিপর্যস্ত কবিয়া থাকে। এই ঈশ্বরমর্যাদা অর্থাৎ বর্ণাশ্রমধর্ম বক্ষাব বিশেষ আবশ্যকতা আছে চিন্তা কবিয়া তাহাব নাশক অশুবগণকে ব্রহ্ম স্বশক্তিতেই সংহাব কবিলেন। এই মর্যাদা প্রতিপালনের জ্ঞা দেবগণের উপয় তার অর্পিত হইল। দেবগণ ঈশ্বরশক্তিতে জয়লাভ কবিলেন ও জয়ফলে মহিমাম্বিত হইলেন। কিন্তু দেবগণ এইরূপ জয়লাভেব জ্ঞা পূজিত হইতে থাকিলে মনে কবিলেন—এই জয় ও এই মহিমা আমাদেরই স্তোপার্জিত। তাঁহাবা এই জযাদি কল্যাণের মূল সর্বকল্যাণাম্পদ ঈশ্বরকে আত্মা রূপে না জানিয়া কেবলমাত্র শরীরকেই আত্মরূপে জানিলেন। ইহাতে তাঁহাবা ভ্রমে পতিত হইলেন।

মন্তব্য ৩/২

অনুবাদ—(ব্রহ্ম) ইহাদিগের তাহা (মিথ্যাজ্ঞান) জানিলেন এবং তাঁহাদিগের জ্ঞা আবির্ভূত হইলেন। (দেবগণ) তাহা বুদ্ধিতে পারিলেন না যে এই পূজ্য (বস্তুটি) কি।

তাৎপর্য—ব্রহ্ম দেবগণের ভ্রাস্ত্র ধাবণা বুঝিতে পারিলেন কাবণ তিনি সর্বজ্ঞ । কিন্তু দেবগণও অশুবগণের মত মিথ্যাজ্ঞানে আচ্ছন্ন থাকিবেন ইহা ব্রহ্ম পছন্দ করিলেন না । দেবগণের প্রতি অমুকম্পা বশতঃ দেবতা-দিগের মিথ্যাজ্ঞান অপসারিত করিবার জন্ত তিনি তাঁহাব মাযাব প্রভাবে এক ভ্রতি অদ্বুত রূপে তাঁহাদিগের সম্মুখে আবির্ভূত হইলেন । দেবগণ সেই বস্তুটি দেখিলেন, তাহাব বাস্তব স্বরূপ বুঝিতে না পারিলেও বস্তুটি যে পূজ্য তাহা বুঝিতে পারিয়াছিলেন । পূজ্য অর্থেই শ্রুতিতে ‘যক্ষ’ শব্দটি ব্যবহৃত হইয়াছে ।

মন্তব্য ৩/৩-৬

অনুবাদ—তাঁহাবা অগ্নিকে বলিলেন—হে জাতবেদা, এই যক্ষটি কি ইহা জাহ্নন । (অগ্নি) ‘আচ্ছা’ (বলিয়া) তাঁহাব সমীপে গমন করিলেন । (যক্ষ বলিলেন)—তুমি কে ? (অগ্নি) বলিলেন—আমি অগ্নি (নামে) প্রসিদ্ধ ও আমি জাতবেদা (বলিয়া) খ্যাত । (যক্ষ বলিলেন)—এইরূপ (প্রসিদ্ধ) তোমাতে কিরূপ সামর্থ্য ? (অগ্নি বলিলেন)—পৃথিবীতে এই যাহা কিছু রহিয়াছে, আমি এই সব কিছুই দহন করিতে পারি । (যক্ষ) তাঁহাব নিকটে একটি তৃণ বাখিলেন (এবং বলিলেন)—ইহা দগ্ধ কর । (অগ্নি) তাহাতে উপগত হইলেন, সর্বশক্তিতে(ও) তাহা দগ্ধ করিতে পারিলেন না । তিনি তাঁহা হইতে (যক্ষ হইতে) নিবৃত্ত হইলেন (এবং দেবতাদিগকে বলিলেন)—এই যক্ষটি কিরূপ তাহা বুঝিতে পারিলাম না ।

তাৎপর্য—দেবগণ যক্ষস্বরূপ বুঝিতে না পারিয়া দেবতাদিগের মধ্যে

বিনি যুদ্ধাদিতে অগ্রণী সেই অগ্নিকে আহ্বান করিয়া সেই যক্ষের স্বরূপ জানিতে বলিলেন। অগ্নিও তাঁহার যোগ্যতা সম্বন্ধে নিতান্তই অভিমান বোধ করিতেন। তিনি সেই যক্ষের নিকটবর্তী হইতেই যক্ষ তাঁহার পরিচয় জিজ্ঞাসা করিলেন। অগ্নি সগর্বে বলিলেন—আমি অগ্নি নামে প্রসিদ্ধ। আমি দেবতাদিগের অগ্রণী, পুৰোধা, তাঁহাদিগকে আমিই মন্ত্রে লইয়া যাই। এইজন্তই আমি দেবসেনানী। তিনি আবও বলিলেন—আমার আবও সামর্থ্য আছে, আমি জাতমাত্র বস্তুকে জানিতে পাবি বলিয়া জাতবেদা নামেও খ্যাত। যক্ষ অগ্নিব এই স্বনামোচ্চারণে দ্বাৰা প্রকটিত গর্ব লক্ষ্য করিয়া বলিলেন—তোমার মধ্যে কতটুকু সামর্থ্য আছে? অগ্নি বলিলেন—আমি এই পৃথিবীতে যেখানে যাহা কিছু আছে তাহাই দগ্ধ করিয়া ভক্ষণ করিতে পাবি। পৃথিবী শব্দটি এখানে উপলক্ষণে দ্বাৰা অন্তবিক্ষেপে বুঝাইবে যেহেতু অন্তবিক্ষেপ পদার্থও অগ্নিদাহ। যাহা হউক, যক্ষ অগ্নিব এই দস্তোক্তি শ্রবণ করিয়া বলিলেন—আমি এই সামান্য তৃণটি রাখিলাম। তুমি যদি ইহাকেও দগ্ধ করিতে না পাব তবে আব তোমার দাহকত্বের অভিমান (বড়াই) না থাকাই উচিত। অগ্নি তখন এই সামান্য তৃণটিকে তাঁহার সর্বশক্তিব দ্বাৰাও দগ্ধ করিতে না পারিয়া অত্যন্ত লজ্জিত হইয়া পবাজয় স্বীকার করিলেন। তিনি যক্ষের নিকট হইতে প্রত্যাগত হইয়া দেবগণকে বলিলেন—আমি এই যক্ষের স্বরূপ বুঝিতে পারিলাম না।

মন্ত ৩/৭-১০

অনুবাদ—অনন্তর (দেবগণ) বায়ুকে বলিলেন—হে বায়ু, এই যক্ষটি কি ইহা জানুন। (বায়ু) ‘আচ্ছা’ বলিয়া তাঁহার সমীপে গমন করিলেন। (যক্ষ বলিলেন)—তুমি কে? (বায়ু)

বলিলেন—আমি বায়ু (নামে) প্রসিদ্ধ ও আমি মাতরিখা (বলিয়া) খ্যাত । (যক্ষ বলিলেন)—এইরূপ (প্রসিদ্ধ) তোমাতে কিরূপ সামর্থ্য ? (বায়ু বলিলেন)—পৃথিবীতে এই যাহা কিছু রহিয়াছে, আমি এই সব কিছুই গ্রহণ করিতে পারি । (যক্ষ) তাঁহার নিকটে একটি তৃণ রাখিলেন (এবং বলিলেন)—ইহা গ্রহণ কর । (বায়ু) তাহাতে উপগত হইলেন, সর্বশক্তিতে (ও) তাহা গ্রহণ করিতে পারিলেন না । তিনি তাঁহা হইতে (যক্ষ হইতে) নিবৃত্ত হইলেন (এবং দেবতাদিগকে বলিলেন)—এই যক্ষটি কিরূপ তাহা বুঝিতে পারিলাম না ।

তাৎপর্য—ইহা সর্বাংশে পূর্বরূপ । বিশেষ এই—বায়ু শক্তি বা-ধাতু হইতে নিষ্পন্ন । স্নাতবাং যিনি গমন কবেন, তিনি বায়ু । মাতরিখা পদেব অর্থ—মাতরিখা স্বয়তি গচ্ছতি অর্থাৎ যিনি অন্তবিক্ষেপে গমন কবেন । আদান শব্দেব অর্থ গ্রহণ ।

মন্ত ৩/১১-১২

অনুবাদ—অনন্তর (দেবগণ) ইন্দ্রকে বলিলেন—হে মঘবন, এই যক্ষটি কি ইহা জানুন । (ইন্দ্র) ‘আচ্ছা’ বলিয়া তাঁহার সমীপে গমন করিলেন । (যক্ষ) তাঁহার (ইন্দ্রেব) নিকট হইতে তিরোভূত হইলেন । তিনি (ইন্দ্র) সেই আকাশেই (থাকিয়া) বহুশোভমানা হৈমবতী স্ত্রীরূপা উমার সমীপবর্তী হইলেন (এবং) তাঁহাকে বলিলেন—এই যক্ষটি কে ?

তাৎপর্য—অগ্নি ও বায়ু যক্ষের স্বরূপ জানিতে অসমর্থ হইয়া নিবৃত্ত হইলে দেবগণ দেবরাজ ইন্দ্রকে আহ্বান করিয়া বলিলেন—হে মঘবন,

আপনিই এই যক্ষের স্বরূপ জানিতে সমর্থ কাবণ আপনি আমাদেব মধ্যে শ্রেষ্ঠ। এই জগুই আপনাকে মঘবান্ বা বলবান্ বলা হয়। অত্বেবা বলবান্ হইলেও আপনিই বলবত্তম। ইন্দ্র ইহাতে সম্মত হইয়া সেই যক্ষের অভিমুখে গমন করিলেন। ইন্দ্র সমীপবর্তী হইতেই সেই যক্ষ ইন্দ্রের নিকট হইতে তিবোভূত হইলেন। ইন্দ্রের মনে স্বশক্তি সম্বন্ধে নিদ্রাকণ অভিমান বিद्यমান ছিল এবং ব্যর্থ অভিমান বিদূষিত কবাব জগুই সেই যক্ষ ইন্দ্রের সহিত বার্তালাপ পর্যন্ত করিলেন না। অত্বেবা দেবগণের সহিত (অগ্নি ও বায়ুর সহিত) যক্ষের বার্তালাপ হইয়াছিল এবং তাঁহারা সাম্যাত্ত্বের উপরেও স্বশক্তি প্রদর্শন কবিত্তে অসমর্থ হইয়া পবাক্ষয় স্বীকার কবিয়াছিলেন ও সেই স্থান ত্যাগ কবিয়া চলিয়া গিয়াছিলেন। কিন্তু ইন্দ্রের সহিত যক্ষের বার্তালাপ হইল না, ইন্দ্র যক্ষস্বরূপ বুদ্ধিতে পাবিলেন না বলিয়া স্থান ত্যাগ কবিয়া চলিয়া যান নাই। ইন্দ্র সেই আকাশাংশে থাকিয়াই চিন্তা কবিত্তে লাগিলেন—এই যক্ষটি কি হইতে পাবে? যক্ষের প্রতি ইন্দ্রের এই ভক্তি দেখিয়া উমারূপিণী বিষ্ণা স্ত্রীরূপে আবিস্কৃত হইলেন। সেই উমা অত্যন্ত শোভাসম্পন্নরূপে দৃষ্ট হইলেন। উমা মূর্তিমতী ব্রহ্মবিষ্ণা স্তূতবাং তাঁহাব শোভাব পবিমাপ নাই, তিনি শোভনতমাব বহুশোভমানা। ব্রহ্মের দীপ্তিতেই সকল পদার্থ দীপ্ত হয়, প্রতিও বলিয়াছেন—‘তস্ত তাসা সর্বমিদং বিভাতি’। অতএব উমা স্তূনবীশ্রেষ্ঠা বলিয়া প্রতিভাত হইবেন ইহাতে আব আশ্চর্য কি? তিনি ‘হৈমবতী’ রূপেও দৃষ্ট হইলেন। হেম বা স্বর্ণদ্বারা নির্মিত হৈম অলঙ্কার পবিধান কবিলে সেই হৈমবতী নাবী যেমন স্তূশোভিতা হন সেইরূপ উমাও পবমশোভান্বিতা-রূপে দৃষ্টিগোচর হইলেন। এইরূপ ব্যাখ্যা করিলে উমাকে ‘হৈমবতী’ বলা যায় না কিন্তু ‘হৈমবতী ইব’ বলিতে হয়, ‘উমা হেমাভরণভূষিতা স্তূশোভিতা নারীর মত’ বলিতে হয়। এইজগুই ভাস্কর প্রথম ব্যাখ্যায় ‘হৈমবতীং হেমকৃতভরণবতীমিব’ বলিলেন। কিন্তু ইহাতে ‘ইব’ পদটি

অধ্যাহার কবিতে হইল বলিয়া এই ব্যাখ্যায় অসম্ভব হইয়া দ্বিতীয় ব্যাখ্যা প্রদান করিলেন—হিমবৎ বা হিমালয়েব কথা হৈমবতী। হিমালয়দুহিতা রুদ্রপত্নী সর্বজ্ঞ রুদ্র বা ঈশ্বরের সহিত নিত্য বিদ্যমান থাকায় তিনি ‘বিদ্যাবতী হইতে পারেন’। এইরূপ চিন্তা করিয়া ইন্দ্র ‘বহুশোভমানা’, ‘হৈমবতী’ উমার নিকটে ব্রহ্মস্বরূপ জ্ঞানিবাব অভিপ্রায়ে গমন করিলেন। উনাকে ইন্দ্র জিজ্ঞাসা করিলেন—এই যক্ষ কে ?

শঙ্কবানন্দের নতে অবিদ্যা কুরূপা পিশাচী, অবিদ্যাবিবোধী বিদ্যা কাস্তিমতী, ব্রহ্মবিদ্যা সংসাররূপ মহান্ অনর্থক অবমান কবে বলিয়া তাহা শোভনতম। ‘হৈমবতী’ পদেব ব্যাখ্যা কবিতে গিয়া তিনি বলিলেন— হিম শব্দেব অর্থ শীতল অর্থাৎ শাস্ত আনন্দ। হিমবান্ বলিতে আনন্দপ্রতিপাদক উপনিষদ্-ভাগকে বুঝিতে হইবে, হৈমবতী হিমবানেব দুহিতা অর্থাৎ উপনিষৎপ্রতিপাদিতা ব্রহ্মবিদ্যা। এই ব্যাখ্যা নবান হইলেও সন্তোষজনক হয় নাই। হৈমবতী শব্দেব অপব ব্যাখ্যা-দুইটি আচার্য শঙ্করেব ব্যাখ্যাব অল্পরূপ।

ব্যাক্যভাষ্যে আব একটি কথা বলা হইয়াছে যে, বিদ্বান্ কুরূপ হইলেও বিদ্যাব প্রভাবে শোভিত হইতে থাকেন। উমা পবাবিদ্যাস্বরূপিনী স্তুতরাং তিনি তো সর্বাত্মশার্দা ভাবে শোভমানা হইবেনই। আব ইহাও আমাদের অভিজ্ঞতা যে, যে-কোন বিষয় যখন কেহ জানিতে পাবে তখন তাহার মুখশোভা ঔজ্জ্বল্যমণ্ডিত হয়।

তৃতীয় খণ্ড সমাপ্ত

১। হিমালয়দুহিতা উমাব সহিত সর্বজ্ঞ ঈশ্বরের বিবাহাদি মায়িক বলিয়াই বুঝিতে হইবে। শক্তিস্বরূপা উমা ও শক্তিমান্ ঈশ্বর এই উভয়ের মধ্যে পাবমার্থিক ভেদ নাই। ধর্মী ব্রহ্ম (ঈশ্বর) ও শক্তিকপ ধর্ম যে একমাত্র ব্রহ্মের অনাদিমায়ার দ্বারা দ্বিবিধত্ব গ্রাপ্ত হইয়াছে ও ব্রহ্মধর্ম শক্তি যে ধর্মী হইতে অভিন্ন তাহা মহাগুপ্ত ভাস্কর রায় দুর্গানুশাস্তর ব্যাখ্যায় ‘গুপ্তবতী’ নামক টীকায় উপোদ্ভবতে স্পষ্টই স্বীকার করিয়াছেন। বিষয়টি এইভাবে বুঝিলেই কেনোপনিষদের এই মন্ত্রের পদভাষ্যের ‘উমৈব হিমবতো দুহিতা হৈমবতী নিত্যমেব সর্বজ্ঞেন্নেত্রেণ সহ বর্ততে’ ইত্যাদি পঙ্ক্তির অর্থ বোধগম্য হইবে।

চতুর্থ খণ্ড

মন্তব্য ৪/১

অনুবাদ—তিনি (উমা) বলিলেন—(ইনি) ব্রহ্ম । ব্রহ্মের বিজয়ে তোমরা এইরূপ মহিমাম্বিত হইয়াছ । তাহা হইতেই (ইন্দ্র) বুঝিলেন যে, (ইনি অর্থাৎ যক্ষ) ব্রহ্ম ।

তাৎপর্য—ব্রহ্মবিদ্যাস্বরূপিণী উমা ইন্দ্রের প্রশ্নের উত্তরে বলিলেন—তুমি যে যক্ষের স্বরূপ জানিতে চাহিয়াছ তাহা ব্রহ্মই । ব্রহ্মের বিজয়েই তোমরা বিজয় লাভ করিয়াছ ও মহিমাম্বিত হইয়াছ । বাস্তবিক পক্ষে এই জয় ও মহিমা ব্রহ্মেরই । অনুরক্ত্যে তোমরা নিমিত্তমাত্র । নিমিত্তমাত্র হইয়া নিজেদেরকে যে তোমরা জয়কর্তা রূপে জানিতেছ তাহা তোমাদের মিথ্যাজ্ঞান ব্যতীত কিছুই নয় । উমার এই বাক্য হইতেই ইন্দ্র বুঝিতে পারিলেন যে, সেই যক্ষ ব্রহ্মস্বরূপ । এই ব্রহ্মতত্ত্ব আচার্যের নিকট ব্যতীত কখনও লাভ করা যায় না । এই কাবণেই ইন্দ্র নিজে তাহা বুঝিতে পারেন নাই, উমার বাক্য হইতে বুঝিলেন ।

মন্তব্য ৪/২-৩

অনুবাদ—যেহেতু অগ্নি, বায়ু, ইন্দ্র এই (দেবগণ) এই ব্রহ্মকে নিকটতমরূপে স্পর্শ করিয়াছিলেন (এবং যেহেতু) তাঁহারা এই প্রথম ‘ইহা ব্রহ্ম’ বলিয়া জানিয়াছিলেন সুতরাং এই দেবগণই অপর দেবগণকে অতিক্রম করিয়াছিলেন । যেহেতু

ইন্দ্র ইহাকে নিকটতম রূপে স্পর্শ করিয়াছিলেন (এবং) যেহেতু প্রথম 'ইহা ব্রহ্ম' বলিয়া জানিয়াছিলেন সুতরাং তিনি অপর দেবগণকে অতিক্রম করিয়াছিলেন ।

ভাৎপর্য—দেবগণের মধ্যে অগ্নি, বায়ু, ইন্দ্র এই তিনজনই ব্রহ্মের নিকট-বৃত্তী হইয়াছিলেন । অগ্নি ও বায়ুর সহিত যক্ষরূপী ব্রহ্মের বার্তালাপ হইয়া-ছিল এবং ইন্দ্রের সহিত বার্তালাপ না হইলেও ইন্দ্র যক্ষকে দর্শন কবিতা-ছিলেন ও তাঁহাব সমীপবর্তী হইয়াছিলেন । তাহাব ফলস্বরূপ এই দেবতাত্রয় চন্দ্রবরুণাদি দেবগণ অপেক্ষা শ্রেষ্ঠত্ব লাভ কবিতাছিলেন, শক্তি, গুণ, ঐশ্বর্যে অত্র দেবতাদিগকে অতিক্রম কবিতাছিলেন । প্রতিতে 'ইব' শব্দটিকে অনর্থক বলা বাহিতে পাবে অথবা তাহা অবধাবণার্থকও হইতে পাবে অর্থাৎ 'এব' শব্দেব অর্থেও ব্যবহৃত হইতে পাবে । যাহা হ'উক, 'ইব' শব্দটি উৎপ্রেক্ষার্কক নহে অর্থাৎ এই দেবগণ অত্র দেবগণকে যেন অতিক্রম কবিতাছিলেন ইহা বলা চলিবে না । প্রথমে ইঁহাবাই (দেবতাত্রয়ই) জানিতাছিলেন যে, এই যক্ষই ব্রহ্ম । তাহাতেই ইঁহাদেব ঐশ্বর্যলাভ হইতাইল ।

সাক্ষাৎভাবে ইন্দ্রই উমার নিকট হইতে ব্রহ্মজ্ঞান লাভ কবিতাছিলেন এবং ইন্দ্রের নিকট হইতে আবার অগ্নি ও বায়ু এই ব্রহ্মজ্ঞান লাভ কবিলেন । সুতবাং এই দেবতাত্রয়েব মধ্যে আবার ইন্দ্রের শ্রেষ্ঠত্ব হইতাইল । তিনি দেবব্রাহ্ম হইলেন ও ঐশ্বর্য, গুণ প্রভৃতিতে অপব সকলকে অতিক্রম করিলেন ।

বিদ্যাতের এই বিদ্যোতনের মত এবং (চক্ষুর) নিমেষক্রিয়ার মত ।
ইহাই অধিদৈবত (উপদেশ) ।

ভাঃপর্য—ব্রহ্ম জানাব ফলেই 'অগ্নি, বায়ু ও ইন্দ্র' অত্যাশ্রিত দেবগণ অপেক্ষা প্রাধান্য লাভ করিতে পাবিয়াছিলেন এবং ব্রহ্মকে সর্বপ্রথম জানার জ্ঞাত এই তিন দেবতাব মধ্যেও আবার ইন্দ্রই শ্রেষ্ঠত্ব অর্জন কবিয়াছিলেন । এই ব্রহ্মের আবার এখন আদেশ বা উপমার সাহায্যে উপদেশ দেওয়া

ব্রহ্ম বাস্তবিকপক্ষে নিরূপম অর্থাৎ উপমাপ্রতিপাদ্য নহেন কিন্তু অল্পধী ব্যক্তির বোধেব জ্ঞাত উপমার সাহায্য লইয়া প্রতি এই স্থলে ব্রহ্মকে বুঝাইতেছেন । এই উপমাব দ্বারা উপদেশকেই 'আদেশ' শব্দেব দ্বারা বুঝান হইয়াছে । আদেশটি এইরূপ—বিদ্যাতঃ ব্যদ্যাতঃ । ইহাব একটি অর্থ এইরূপ হইতে পারে—ব্রহ্ম বিদ্যাতের নিকট হইতে স্ফুটিত হইয়াছিলেন । কিন্তু এই অর্থ গ্রাহ্য হইতে পাবে না যেহেতু স্বয়ংপ্রকাশ ব্রহ্ম অত্নের স্ফুবণেব দ্বারা স্ফুটিত হইবেন কেন ? এইজন্ত দ্বিতীয় ব্যাখ্যা—ব্রহ্ম বিদ্যাতঃসম্বন্ধী স্ফুবণে স্ফুটিত হইয়াছিলেন । কিন্তু ইহাও অগ্রাহ্য যেহেতু বিদ্যাতঃসম্বন্ধী স্ফুবণ বিদ্যাতেই থাকিতে পাবে, ব্রহ্মে থাকিতে পাবে না । এইজন্ত তৃতীয় ব্যাখ্যা—'আ' নিপাতটি উপমাবাচক ; বিদ্যাতের বিদ্যোতনের মত । এই ব্যাখ্যাটি গ্রহণ কবিলে অর্থ সঙ্গত হয় যেহেতু ব্রহ্ম বিদ্যাতের মতই দেবগণেব সম্মুখে সহস্র আবির্ভূত হইয়া সহস্রা তিরোভূত হইয়াছিলেন । কিন্তু ইহাতে ব্রহ্মের ধোয়স্বরূপ পরিস্ফুট হয় না । অথচ অল্পবুদ্ধি ব্যক্তি যাহাতে এই আদেশের সাহায্যে ব্রহ্মকে ধ্যান করিয়া ব্রহ্মস্বরূপ জানিতে পাবেন তাহাব জ্ঞাতই এই আদেশ । এই কাবণে ভাষ্যকার 'বিদ্যাতঃ' শব্দটির পর 'তেজঃ' পদটির অধ্যাহার করিলেন । সম্মিলিত অর্থ—ব্রহ্ম বিদ্যাতের তেজের মত প্রকাশিত হইয়াছিলেন । ইহাতে ব্রহ্মের ধোয়স্বরূপটি বুঝিতে পাবা যায়—বিদ্যাতের ব্যাপক তেজ বা প্রকাশ যেরূপ ঘন অন্ধকার বিদীর্ণ করিয়া এককালেই

সমগ্র বিষে পরিব্যাপ্ত হয় সেইরূপ ব্রহ্মও নিরতিশয় জ্যোতিঃস্বরূপ ও তিনি তাঁহার পরমৈশ্বর্যের দ্বারা অতিশীঘ্র যাবতীয় সৃষ্টি সম্পন্ন করিতে পারেন । স্তবরাং ব্রহ্ম বিদ্যুৎ প্রকাশের মত ।

অত্ৰ একভাবেও ব্রহ্মের উপমার উপদেশ দেওয়া হইয়াছে । ‘ইৎ’ সমুচ্চয়ার্থক । দ্বিতীয় উপদেশ এই যে, ব্রহ্ম চক্ষুর নিমেষের মত । ইহার অর্থ—চক্ষুর নিমেষ যেরূপ অতি দ্রুত সেইরূপ ব্রহ্মের সৃষ্টাদিও অতিদ্রুত । এই সৃষ্টিতে ব্রহ্ম বাধা প্রাপ্ত হন না ও আয়াস বোধ করেন না বলিয়া তাঁহার সৃষ্টিকার্য অতি দ্রুতই সম্পন্ন হয় ।

শঙ্করানন্দের মতে ‘ব্যদ্যতদাত’, ‘গুমীমিদাত’ এই উভয় স্থলে আকার প্রুত হওয়ায় তাহা উপমাবাচক হইতে পাবে না কিন্তু আশ্চর্যবোধক । আশ্চর্যের কাবণ এই—ব্রহ্ম তেজঃপদার্থ না হইয়াও বিদ্যুতের মতই উজ্জ্বল ! দ্বিতীয় উপমায শঙ্করানন্দ চক্ষুঃশব্দ বলিতে চক্ষুবাতি ইন্দ্রিয় ও অন্তঃকবণ বুঝিয়াছেন ও নিমেষব্যাপাব বলিতে কেবলমাত্র নিমেষ না বুঝিয়া সেই সেই ইন্দ্রিয়ের ব্যাপাব বুঝিয়াছেন । যাহা হউক, তাহাতে আশ্চর্যের কাবণ এই—ব্রহ্ম ক্রিয়াহীন হইয়াও এই সকল ইন্দ্রিয়কে বা সেই সেই ইন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠাতা দেবগণকে স্বস্বকার্যে নিয়োজিত কবিতেছেন ।

বিদ্যুৎসম্বন্ধী আদেশ অধিদৈবত কাবণ বিদ্যোতন অন্তবিশ্বস্থানবাগা দেবতাব কার্য । কিন্তু চক্ষুর্নিমেষ দেহসম্বন্ধী হওয়ায় অধ্যাত্ম আদেশ হওয়া উচিত ছিল । অথচ তাহাও অধিদৈবতরূপে উক্ত হইয়াছে । চক্ষুরিন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠাত্রী দেবতাব অল্পগ্রহ ব্যতিবেকে নিমেষাদি ব্যাপাব অসম্ভব বলিয়া সেই দেবতার দিকে লক্ষ্য করিয়াই চক্ষুর্নিমেষকে অধিদৈবত বলা হইয়াছে মনে কবিতে হইবে । অথবা চক্ষুর্নিমেষের দ্বারা দেখান হইয়াছে যে, ব্রহ্ম দেবতাদিগেবও ভূবিজ্ঞেয় । এই দেবতাদিগেবও ভূবিজ্ঞেয়ত্ব বুঝাইবার জন্য আদেশটিকে অধিদৈবত বলা হইয়াছে—এইরূপ বাক্যভাষ্যের টীকায় আনন্দগিরি বলিয়াছেন ।

মন্ত্ৰ ৪/৫

অনুবাদ—অনন্তর অধ্যাত্ম (আদেশ) যে, মন যেন ইহাতে (ব্রহ্মে) গমন করে এবং (সাধক) ইহার দ্বারা (মনের দ্বারা) পুনঃ পুনঃ ইহাকে (ব্রহ্মকে) নিকটবর্তী হইয়া স্মরণ করে এবং (মনের ব্রহ্মবিষয়ক) সঙ্কল্প হইতে থাকে ।

তাৎপর্য—পূর্ব মন্ত্ৰে উপমার সাহায্যে ব্রহ্মের অধিদৈবত উপদেশ করা হইয়াছে । এই মন্ত্ৰে অধ্যাত্ম উপদেশ বলা হইতেছে । আত্মানং দেহমধি-
কৃত্য প্রবৃত্তমধ্যাত্মম্ অর্থাৎ দেহসম্বন্ধী উপদেশই অধ্যাত্ম উপদেশ । লক্ষ্য
রাখিতে হইবে যে, অধ্যাত্মপদে আত্মা বলিতে দেহকেই বুঝান হইয়াছে ।
মন হৃদয়বীরের অঙ্গীভূত বলিয়া তৎসম্বন্ধী উপদেশও অধ্যাত্ম । অধ্যাত্ম
উপদেশে বলা হইয়াছে—সাধক বা উপাসক মনে কবিবেন যে, জ্যোতিঃ-
স্বরূপ ব্রহ্মে তাঁহার মন যাইয়া তাহাতেই বিদ্যমান বহিয়াছে । আরও
তিনি সর্বদা ব্রহ্মবিষয়ক সঙ্কল্পও করিবেন । বাস্তবিকপক্ষে মন ব্রহ্মে
যাইতে পাবে না, ব্রহ্ম মনেব অগোচর । এই কথা ‘ন তত্র চক্ষুর্গচ্ছতি ন
বাণ্ গচ্ছতি নো’মনঃ’ ইত্যাদি বাক্যেব দ্বাৰা বলাও হইয়াছে । ব্রহ্ম
মনের দ্বারা মত (জ্ঞাত) হন না কিন্তু মনই তাঁহার দ্বাৰা মত হয়—ইহাও
‘যেনাহর্মনো মতম্’ বাক্যে বলা হইয়াছে । মনের ব্রহ্মে গমন সম্ভব নহ্ন
বলিয়া শ্রুতি ‘ইব’ শব্দ প্রয়োগ করিলেন । সাধক এই মনের দ্বারাই
ব্রহ্মের সমীপবর্তী হইয়া নিরন্তর স্মরণ করিতে থাকেন । শ্রুতির ‘উপস্মরতি’
পদের অর্থ সমীপবর্তী থাকিয়া স্মরণ করা । সাধক ব্রহ্মবিষয়ক সঙ্কল্প বা
ধ্যানও করিতে থাকেন । অন্বিত সঙ্কল্প-স্মৃতি প্রভৃতির দ্বারা উপাসকের
নিকট ব্রহ্ম প্রতিভাত হন । উপাসকের মনই তাঁহার এই ব্রহ্মাভিব্যক্তির
স্থান । এইজন্ত ব্রহ্মাভিব্যক্তিতে মনকেই উপাধি বলা হইয়াছে । ব্রহ্মকে
লাভ করার জন্ত ব্রহ্মের উপাধি মনকেই ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিতে

হইবে। ছান্দোগ্য উপনিষদে এই কথা আরও স্পষ্টভাবে বলা হইয়াছে—
মনো ব্রহ্মত্ব্যুপাসীতেত্যধ্যাত্মম্ (৩।৮।১)।

মন্ত্র ৪/৬

অনুবাদ—তিনি (ব্রহ্ম) ‘তদ্বন’ বলিয়া প্রসিদ্ধ। (অতএব)
তদ্বন বলিয়াই (ব্রহ্মের) উপাসনা করিতে হইবে। যে-কেহ
তঁাহাকে (ব্রহ্মকে) এই ভাবে জানেন তঁাহার নিকটেই সকল প্রাণী
প্রার্থনা করিয়া থাকে।

তাৎপর্য—ব্রহ্ম সকল প্রাণীরই আত্মস্বরূপ। এইজন্তই তিনি সকল
প্রাণীর আশ্রয়ণীয়, ভজনীয় বা বননীয়। এখানে ‘বন’ শব্দটি ক্রটার্থে
বৃক্ষসমষ্টিকে বুঝাইবে না কিন্তু যোগার্থে ভজনার্থক বন্ ধাতু হইতে নিস্পন্ন
হওয়ায় ভজনীয়, আশ্রয়ণীয় এইরূপ বুঝাইবে। সুতরাং ব্রহ্ম তত্ত্ব অর্থাৎ
প্রসিদ্ধ প্রাণিবর্গের বন বা বনন্য অর্থাৎ ভজনীয় হওয়ায় তঁাহাকে ‘তদ্বন’
বলা হইয়া থাকে। তিনি এই নামেই প্রসিদ্ধ+ এই মন্ত্রে বলা হইতেছে
যে, তঁাহাকে এই ‘তদ্বন’ নামেই উপাসনা করিতে হইবে। শুদ্ধ ব্রহ্ম
নিগুণ নির্ধর্মক হইলেও তঁাহাতে বহুবিধ গুণ ও ধর্ম আবোপ করিয়া
উপাসনা করিতে হয়, অতথা নিগুণের উপাসনা সম্ভব হয় না। যে-কেহ
ব্রহ্মকে এই গুণের দ্বারা অর্থাৎ তদ্বনত্বধর্মে উপাসনা করিবেন তিনিই তাহার
ফলস্বরূপ ঐশ্বর্যযুক্ত হইবেন, সকল প্রাণী যেমন ব্রহ্মের নিকট প্রার্থনা করে
তেমন তঁাহার নিকটেও প্রার্থনা করিবে।

মন্ত্র ৪/৭

অনুবাদ—(শিষ্য বলিলেন) হে ভগবন, (আমাকে) উপনিষৎ
বলুন। (গুরু বলিলেন—) তোমাকে উপনিষৎ বলিয়াছি, ব্রহ্ম-
বিষয়ক উপনিষদই তোমাকে বলিয়াছি।

ভাঃপৰ্য্য—সগুণ ব্রহ্মের উপাসনায় যে ঐশ্বর্যলাভ হয়, সকল প্রাণীই যে সেই ঐশ্বর্যবৃত্ত উপাসকের নিকট প্রার্থনা করে তাহা পূর্বমস্ত্রে বলা হইয়াছে। কিন্তু ঐশ্বর্যাদি অনিত্য বস্তুতে বৈরাগ্যসম্পন্ন উত্তমাধিকারী শিষ্য গুরুকে বলিতেছেন—আমাব ঐশ্বর্যে প্রয়োজন নাই, আপনি আমাকে পরমরহস্য পরমতত্ত্ব ব্রহ্মবিজ্ঞাব উপদেশ দিন। গুরু বলিলেন—আমি তো তোমাকে উপনিষৎ বা ব্রহ্মবিজ্ঞাই বলিয়াছি। ব্রহ্মবিষয়ক শ্রেষ্ঠ বিজ্ঞা অর্থাৎ ব্রাহ্মী বিজ্ঞা তোমাকে তো বলাই হইয়াছে।

আচার্য শঙ্কর তাঁহার পদভাষ্যে একটি প্রশ্ন তুলিয়াছেন যে, ব্রহ্মবিজ্ঞা পূর্বে বলা হইয়াছে কিনা? শ্রোত্রস্ত শ্রোত্রম্ (১২) ইত্যাদি মস্ত্রে ও অগ্ন্যন্ত পরবর্তী মন্ত্রগুলিতে যদি ব্রহ্মবিজ্ঞা প্রতিপাদিত হইয়াই থাকে তবে আবার ‘উপনিষদং ভো ব্রহ্মি’ এইরূপে শিষ্য উপনিষৎ বা ব্রহ্মবিজ্ঞা সম্বন্ধে জিজ্ঞাসা কবিতোছেন কেন?

বলা যাইতে পারে যে, উপনিষৎ বলা সম্পূর্ণ হয় নাই বলিয়াই শিষ্য অবশিষ্টাংশ জানিবান জ্ঞাত পুনরায় জিজ্ঞাসা কবিয়াছেন। কিন্তু সে কথাও সম্ভব নয় কারণ প্রতিপাত্ত বিষয়েব প্রতিপাদন সমাপ্ত হইলেই তাহার ফলের উল্লেখ (ফলশ্রুতি) কবা হইয়া থাকে। প্রথম খণ্ডেব দ্বিতীয় মস্ত্রে শ্রোত্রস্ত শ্রোত্রম্ ইত্যাদি পরমতত্ত্ব বলিয়া তাহার চতুর্থ চরণে ‘প্রেত্যাশ্মা-ম্লোকাদমৃত্য ভবন্তি’ এই ফল বলা হইয়াছে এবং প্রথম খণ্ডেব তৃতীয় চতুর্থ প্রভৃতি মস্ত্রে ও দ্বিতীয় খণ্ডে এই তত্ত্ব বলিয়া পুনরায় দ্বিতীয় খণ্ডেব শেষে ‘প্রেত্যাশ্মা-ম্লোকাদমৃত্য ভবন্তি’ বলা হইয়াছে। স্মৃতবাং ফলশ্রুতি থাকায় বুদ্ধিতে হইবে যে, পরমতত্ত্বের আব কিছু অবশেষ নাই, তাহা সম্পূর্ণরূপেই বলা হইয়াছে। স্মৃতবাং যে-তত্ত্বের কিছুই বলা বাকী নাই সেই নিরবশেষ ব্রহ্মবিজ্ঞা সম্বন্ধে পুনরায় ‘উপনিষদং ভো ব্রহ্মি’ এই জিজ্ঞাসা কেন?

বলা যাইতে পারে যে, উপনিষৎ সম্পূর্ণই বলা হইয়াছে কিন্তু সেই

উপনিষদের ফল লাভ করিবার জন্ত প্রয়োজনীয় ফলোপকারী সহকারী সাধন বলা বাকী আছে এবং সেই জন্তই শিষ্য সেই অবশিষ্ট অঙ্গ জানিবার উদ্দেশ্যে গুরুকে জিজ্ঞাসা করিয়াছেন। কিন্তু এইরূপ উত্তরও দেওয়া যায় না কাবণ গুরু পরিষ্কার বলিয়া দিলেন, ‘উক্তা তে উপনিষৎ’ অর্থাৎ তোমাকে তো উপনিষৎ বলাই হইয়াছে।

- যদি কিছু বলা অবশিষ্ট না থাকে তবে বলা উচিত—ইহাই শেষ, ইহাব পব আর উপদেশযোগ্য কিছুই নাই।’ তাহাতে সিদ্ধান্তী বলেন— তাহা তো বলাই হইয়াছে—উক্তা তে উপনিষৎ বাক্যের দ্বারা তো এই অবধাবণ (নিশ্চয়) করা হইয়াছেই।

যদি উপনিষৎ বলা সমাপ্তই হইয়া থাকে এবং তাহাব ফলোপকারী অঙ্গও বলা বাকী না থাকে এবং অবধাবণবাক্যের দ্বারা সমাপ্তিকে দৃঢ়তার সহিত বুঝাইয়া দেওয়া হইয়া থাকে তবে তাহাব পবেও আবার ‘তন্ত্ৰৈ তপো দমঃ’ ইত্যাদি বলা নিরর্থক।

ইহাতে সিদ্ধান্তী পূর্বপক্ষীর আপত্তি অংশতঃ স্বীকার করিয়া লইয়া বলিতেছেন, ইহা সত্য যে, অবধাবণবাক্যের পব আর কিছু বলা উচিত নয় কিন্তু তাহা হইলেও লক্ষ্য করা উচিত যে, অবধাবণবাক্যের পব আর উপনিষৎও বলা হয় নাই বা তাহার কোন অঙ্গও বলা হয় নাই। ‘তন্ত্ৰৈ তপো দমঃ’ ইত্যাদি যাহা বলা হইয়াছে তাহা ব্রহ্মবিজ্ঞা লাভের উপায় অর্থাৎ তপঃ, দম প্রভৃতি ব্রহ্মবিজ্ঞার উৎপত্তির সাধন এবং এই অর্থেই উপায় শব্দটি ব্যবহৃত হইয়াছে কিন্তু ইহার ব্রহ্মবিজ্ঞাব ফল অমৃতত্বের সাধন নয়। ফলেব সাধনকেই অঙ্গ বলা হয়। ব্রহ্মবিজ্ঞাব উৎপত্তির উপায় তপঃ,

১। অধর্কবেদের পিন্নলাদ শাখার অন্তর্গত প্রমোপনিষদের শেষে বলা হইয়াছে—
“এতাবদেবাহমেতৎ পরং ব্রহ্ম বেদ। নাতঃ পরমন্তীতি। (শ্রু উঃ ৬।৭)।

দম, বেদ, বেদাঙ্গ ইত্যাদি কিন্তু ইহারা ব্রহ্মবিজ্ঞার ফলোৎপত্তির সাধন বা অঙ্গ নয়।^১

এখন প্রশ্ন যে, তপঃ, দম ইত্যাদি যে ব্রহ্মবিজ্ঞার উপায় তাহা কিরূপে জ্ঞান! গেল? ইহাতে সিদ্ধান্তী বলেন যে, বেদ-বেদাঙ্গ ব্রহ্মবিজ্ঞার উপায় ইহা প্রসিদ্ধই আছে। বেদবেদাঙ্গ পাঠের সহিত তপঃ, দম ইত্যাদির সহপাঠ থাকায় বেদবেদাঙ্গের মত তপোদমাদিকেও ব্রহ্মবিজ্ঞার উপায় বলিয়া জানিতে হইবে।

পূর্বপক্ষী ইহাতে আপত্তি করিয়া বলেন যে, সহপাঠিত হইলেই সমান বিনিয়োগ বা সমান ব্যবহার হইবে একরূপ বলা যায় না। সূক্তবাক্যের দ্বারা যখন দেবতার অমুমন্ত্রণ হয় তখন সেই অমুমন্ত্রণ-মন্ত্রগুলিতে অগ্নি ও অগ্নীষোমের প্রতিপাদক বাক্য থাকিলেও দর্শনাগে অগ্নিমন্ত্র ও পূর্ণমাস যাগে অগ্নীষোম মন্ত্র পড়িতে হয়। এইস্থলে যেমন সূক্তবাক্যমন্ত্রের সহপাঠ থাকিলেও তাহাদের বিভাগ করিয়া যজ্ঞে বিনিয়োগ করা হইল তেমনই তপোদমাদি বেদ-বেদাঙ্গের সহিত সহপাঠিত হইলেও বেদবেদাঙ্গ ব্রহ্মবিজ্ঞার উপায় হউক, তপোদমাদি ব্রহ্মবিজ্ঞার অঙ্গ হইবে।

পূর্বপক্ষীর এই আপত্তির উত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—ব্রহ্মবিজ্ঞার ক্ষেত্রে এই

১। একটি অঙ্গী যখন প্রধানভাবে বিদ্যমান থাকে ও অন্যান্য অঙ্গগুলি অপ্রধানভাবে বিদ্যমান থাকিয়া সেই অঙ্গীর দ্বারা নিষ্পাদ্য ফলের উৎপত্তিতে সাহায্য করে তখন সেই অপ্রধান অঙ্গগুলিকে ফলোপকারী অঙ্গ বলা হয়। এই আলোচনায় ভাষ্যে 'শেষ' পদের দ্বারা ফলোপকারী অঙ্গ বুঝান হইয়াছে। দ্বিতীয় প্রকার অঙ্গ এইরূপ—কখনও কখনও কতকগুলি অঙ্গ সকলে সমানভাবে প্রাধান্যসম্পন্ন হইয়া একটি ফল উৎপাদন করে, তখন সেই অঙ্গগুলিকে সহকারী সাধন বা সহকারী অঙ্গ বলা হয়। এই মন্ত্রের ভাষ্যে এই দ্বিবিধ অঙ্গের উল্লেখ করা হইয়াছে। কিন্তু সন্নিপত্যোপকারক অঙ্গও মীমাংসা দর্শনে বিশেষভাবে আলোচিত হইয়াছে, তাহা এখন প্রয়োজনানুসারে অনালোচিত থাকিল।

প্রদর্শিত যুক্তি খাটিবে না। যে-ব্রহ্মবিদ্যা সকল ক্রিয়া, কারক ও ফলকে বিনষ্ট করে সেই ব্রহ্মবিদ্যা আবাব তাহার ফলোৎপত্তিতে কোন ফলোপকারী অঙ্গ বা সহকারী সাধনের অপেক্ষা কবিরে কেন ? ব্রহ্মবিদ্যা ও তাহার ফল নিঃশ্রেয়স (মোক্ষ) সকল বিষয় হইতে ব্যান্ধিত প্রত্যগাত্মাকে বুঝাইয়া দেয়। বিষয়সম্বন্ধশূন্য মোক্ষ লাভ করিতে হইলে সকল বিষয় পরিত্যাগ কবিত্তে হইবে। শাস্ত্রে বহিষাছে—‘তজ্জৈতব হি তজ্জ্জ্যেয়ং ত্যক্তুঃ প্রত্যক্ পবং পদম্’। সুতরাং কর্ম কখনও ব্রহ্মবিদ্যার সহিত সমপ্রধান অঙ্গ হইতে পাবে না, আবাব ফলোপকারী অঙ্গও হইতে পাবে না। এই-জন্ত সূক্তবাকমন্ত্রগুলির মত এ স্থলেও ‘তস্মৈ তপো দমঃ’ ইত্যাদি মন্ত্রটিকে বিভাগ কবিয়া বেদবেদাঙ্গকে ব্রহ্মবিদ্যার উপায় বলিয়া তপঃ, দম, কর্মকে ব্রহ্মবিদ্যার অঙ্গ বলা চলিবে না। অতএব ‘উক্তা তে উপনিষৎ’ অংশটির দ্বারা উপনিষৎসমাপ্তির অবধাবণ করা হইয়াছে বলিতে হইবে।

মন্ত্র ৪/৮

অনুবাদ—তপঃ, দম, কর্ম, বেদসমূহ ও সকল বেদাঙ্গ সেই (উপনিষদের) প্রতিষ্ঠা বা পাদস্বরূপ, সত্যই (তাহার) আয়তন বা আবাস-স্বরূপ। অথবা—তপঃ, দম, কর্ম ইত্যাদি সেই (উপনিষদের) প্রতিষ্ঠা, বেদ (তাহার) সর্বাঙ্গ, সত্যই আয়তন।

তাৎপর্য—উপনিষদ্ বা ব্রহ্মবিদ্যার প্রাপ্তির উপায় এই মন্ত্রে বলা হইয়াছে। এই উপায়গুলি উল্লেখ করিতে গিয়া শ্রুতি বলিয়াছেন—তপঃ, দম, কর্ম, বেদ ও বেদাঙ্গগুলি এই ব্রহ্মবিদ্যার প্রতিষ্ঠাস্বরূপ। তপঃ শব্দের অর্থ শরীর, ইন্দ্রিয় ও মনের স্থিরীকরণ। দম অন্তরীন্দ্রিয়সংযম। দমের উল্লেখের দ্বাৰাই বহিরীন্দ্রিয়সংযমরূপ শমের উল্লেখও বুঝিয়া লইতে হইবে। কর্ম বলিতে অগ্নিহোত্ৰাদি যাগহোম বুঝিতে হইবে। ঋক্, সাম, যজুঃ ও

অর্থ এই ছুরিটি বেদ । শিক্ষা, কল্প, ছন্দঃ, জ্যোতিষ, নিরুক্ত ও ব্যাকরণ এই ছয়টি বেদের অর্থকেই পবিস্কৃষ্ট কবে বলিয়া বেদাঙ্গ নামে পবিচিত । যাহাতে কিছু প্রতিষ্ঠিত থাকে তাহাই প্রতিষ্ঠা, যেমন মানুষের পদদ্বয় । ‘ইতি’ শব্দের দ্বারা এই ব্রহ্মবিজ্ঞান প্রতিষ্ঠা বা পাদস্বরূপ অত্যাশ্রিত জ্ঞানোৎপত্তির কাবণগুলিকেও বুঝিতে হইবে । সেই অনুস্মিত জ্ঞানকাবণগুলি হইল অমানিত্ব (অভিমানশূন্যতা), অদন্তিত্ব (দন্তের অভাব), অহিংসা, ক্ষমা ইত্যাদি । শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার ত্রয়োদশাধ্যায়ে এগুলির বিস্তৃত আলোচনা রহিয়াছে । এই সাধনগুলি অবলম্বন কবিলে চিত্তশুদ্ধি হয় এবং চিত্ত শুদ্ধ হইলে জ্ঞান উৎপন্ন হয় । যে-ব্যক্তির চিত্ত শুদ্ধ হয় নাই তাহাকে ব্রহ্মতত্ত্বের উপদেশ কবিলেও তিনি তাহা বুঝিতে পাবেন না বা বিপর্নিত বুঝিয়া থাকেন । চিত্তশুদ্ধির অভাবেই ইন্দ্র ও বিবোচনের মত বিশিষ্ট পুরুষও ব্রহ্ম বুঝিতে পাবেন নাই ও বিপর্নিত বুঝিয়াছিলেন । তবে এই জ্ঞানসাধনগুলির অনুশীলন যে এই একই জন্মে কবিতে হইবে এমন নহে যে কোন অতীত জন্মে এই সাধনগুলি অবলম্বন কবাব ফলে যদি চিত্ত শুদ্ধ হইয়া থাকে তবে ব্রহ্মতত্ত্ব শ্রবণ করিলে তাহার জ্ঞান জন্মিবে । এইকাবণেই এই জ্ঞানসাধনগুলিকে জ্ঞানের প্রতিষ্ঠা, ভিত্তি বা পাদস্বরূপ বলা হইয়াছে ।

এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াও আবার আচার্য শঙ্কর বলিলেন যে, ‘প্রতিষ্ঠা’ শব্দের দ্বারা পাদদ্বয় বুঝিলে অত্যাশ্রিত অঙ্গগুলিরও অপেক্ষা থাকে । সুতরাং তপঃ, দম, কর্ম ও ইতি-শব্দের দ্বারা উপলক্ষিত অমানিত্বাদি ব্রহ্মবিজ্ঞান পাদস্বরূপ, শিক্ষাদি ছয়টি অঙ্গসহিত বেদচতুষ্টয়ই তাহার সকল অঙ্গ । এই দ্বিতীয় ব্যাখ্যায় বেদাঙ্গের পৃথক্ উল্লেখ থাকে না কাবণ ‘অঙ্গ’ পদটিকে বেদাঙ্গ অর্থে না ধরিয়া উপনিষদ্ বা ব্রহ্মবিজ্ঞানের অঙ্গ বলিয়াই ধরা হইয়াছে । সুতরাং ‘বেদাঃ’ বলিতে ‘অঙ্গসহিত বেদসমূহ’ এইরূপ অর্থই বুঝিতে হইবে । আরও, এই দ্বিতীয় ব্যাখ্যায় ঋতক্রমের বিপর্যাস করিতে

হয় না । তষ্ট্রে তপো দমঃ কৰ্মেতি প্রতিষ্ঠা, বেদাঃ সৰ্বাঙ্গানি, সত্যম্ আয়তনম্—এইরূপ অর্থ হয় । কিন্তু প্রথম ব্যাখ্যায তষ্ট্রে তপো দমঃ কৰ্ম বেদাঃ সৰ্বাঙ্গানি ইতি প্রতিষ্ঠা, সত্যম্ আয়তনম্—এইরূপ অর্থ কবিত্তে হইয়াছিল । সুতরাং দ্বিতীয় ব্যাখ্যাই শ্রেয়ঃ ।

সত্যই আয়তন বা নিবাস এইরূপ বলায় সত্যের উপর বিশেষ গুরুত্ব 'আদোপ কবা হইয়াছে । 'ইতি' শব্দের দ্বাবাই সত্যকে গ্রহণ কবা যাইত 'এবং সত্যই এই ব্রহ্মবিজ্ঞান প্রতিষ্ঠা এরূপ বলা যাইত, তাহা সন্দেহও সত্যের পৃথক্ উল্লেখ কবায় তাহার সাধনাতীশয়ত্ব বুঝান হইয়াছে । শাস্ত্রে সত্যের প্রশংসা কবিয়া বলা হইয়াছে যে, অশ্বমেধসংহত ও সত্যের মধ্যে সত্যই অত্যধিকতর । সত্য বলিতে 'বাক্য ও মনের কুটিলতার অভাব' এইরূপ অর্থ ই শাস্ত্রকাবগণ বুঝিয়া থাকেন । সত্যকে আয়তন বলাব বিশেষ তাৎপর্য এই যে, আয়তন বা মন্দিরে যেমন দেবতা বিদ্যমান থাকেন তেমন সত্যনিষ্ঠ পুরুষে অত্যাশ্রয় সাধনগুলি বিদ্যমান থাকে । বাক্যভাষ্যে শঙ্কবাচার্য এইরূপ ব্যাখ্যা কবিয়াছেন ।

মন্ত্র ৪/৯

অনুবাদ—যিনি এই (ব্রহ্মবিজ্ঞা) এইভাবে জানেন (তিনি) পাপ দূরীভূত করিয়া অন্ত-রহিত মহত্তম স্বর্গলোকে (সুখাত্মক-লোকে) প্রতিষ্ঠিত হন, প্রতিষ্ঠিত হন ।

তাৎপর্য—যে-ব্যক্তি 'কেনেবিতম্' ইত্যাদি মন্ত্রসমূহের দ্বারা প্রতি-পাদিত ও 'ব্রহ্ম হ দেবেভ্যো বিজিগ্যে' ইত্যাদি অর্থবাদেব দ্বারা প্রশংসিত ব্রহ্মবিজ্ঞা জানেন তিনি সেই জ্ঞানের দ্বারা অবিজ্ঞাকে দূরীভূত কবেন । অবিজ্ঞার প্রভাবেই জীব জন্মমৃত্যুপ্রবাহে আবর্তিত হইতে থাকে, অবিজ্ঞা বিদূষিত হইলে জননমরণপ্রবাহরূপ সংসারের বীজ বিনষ্ট হয় । এই

অবিজ্ঞা বা সংসারবীজ এই মস্ত্রে ‘পাপম্’ শব্দের দ্বারা উল্লিখিত হইয়াছে । অবিজ্ঞার ‘বিনাশ হইলে জীব মোক্ষলাভ কবে, নিজের অবিদ্যার স্বভাব জানিতে পাবে, ব্রহ্মসাক্ষাৎকাব হয় । ইহাকেই ঋতিতে ‘অনন্ত জ্যেয় স্বর্গলোক’ বলা হইয়াছে । পাবলৌকিক সুখভোগের স্থান স্বর্গ কিন্তু সেই স্বর্গের সুখভোগও ঐহিক ফলভোগের মতই ক্ষণস্থায়ী । ঋতিতে ‘অনন্ত স্বর্গ’ বলায় ঐরূপ স্বর্গকে বুঝান হয় নাই । এই অনন্ত শব্দটিকে আশেষিক অনন্ত অর্থে গ্রহণ করা যাইবে না কারণ স্বর্গের বিশেষণ বহিয়াছে—‘জ্যেয়ে’, এই শব্দটি ‘জ্যায়সি’ বা ‘মহত্তবে’ এইরূপ অর্থই বুঝাইবে । কিন্তু কোন বিশেষ ‘লোক’ হইতে এই ‘স্বর্গলোক’ মহত্তব তাহা বলা না থাকায় ‘সর্ব-মহত্তব’ বুঝিতে হইবে । সূত্রবাং ঋতিনির্দিষ্ট ‘অনন্ত জ্যেয় স্বর্গ লোক’ বলিতে সর্বমহৎ, বিনাশবহিত আত্মা বা ব্রহ্মই অভিপ্রেত । যাহাব অবিজ্ঞা বিনষ্ট হইয়াছে—তিনি এই আত্মস্বরূপে প্রতিষ্ঠিত হন, ইহা হইতে তাঁহাব বিচ্যুতি ঘটে না ; তিনি পুনরায় জননমরণপ্রবাহরূপ সংসারে আবর্তিত হন না বা অমৃতত্ব লাভ করেন । উপনিষদেব সমাপ্তি বুঝাইতে ‘প্রতিতিষ্ঠতি’ পদটি দুইবার বলা হইয়াছে ।

এখন একটি প্রশ্ন হইতে পারে যে, অমৃতত্বং হি বিদ্যতে (২৪), প্রেত্যান্মলোকাদমৃত্যু ভবন্তি (১২, ২৫) ইত্যাদি মন্ত্রগুলিতে ব্রহ্মবিজ্ঞার ফল তো বলাই হইয়াছে তবে আবার এই মস্ত্রে ফলোল্লেখের সার্থকতা কি ? ইহার উত্তর—প্রথম ও দ্বিতীয় খণ্ডে নির্গুণ ব্রহ্ম প্রতিপাদন করা হইয়াছে কিন্তু তৃতীয় ও চতুর্থ সগুণ ব্রহ্ম প্রতিপাদন করিয়া ‘তদ্বন’ এই-রূপে উপাসনার বিধান করা হইয়াছে । তাহাতে এইরূপ ভ্রম হইতে পারে যে, সগুণ ব্রহ্মের উপাসনাতেই এই উপনিষদের তাৎপর্য । এই ভ্রমের অপনোদন করার জন্ত এই অন্তিম মস্ত্রে পুনরায় নির্গুণ ব্রহ্ম জানার ফলই উপসংসৃত হইতেছে (উপসংহাররূপে কথিত হইতেছে) । ইহাতে শিষ্য বুঝিবেন যে, নির্গুণ ব্রহ্মেই এই উপনিষদের চরম তাৎপর্য । আরও, এই

নিগূর্ণ ব্রহ্ম জ্ঞানার ফল বলার পূর্বে সগুণ ব্রহ্মেব উপাসনাব কথা উল্লিখিত হওয়ায় ইহাও প্রতিপাদিত হইতেছে যে, সগুণ ব্রহ্মেব উপাসনার পব নিগূর্ণ ব্রহ্ম জানা যায় ও তাহার পব অমৃতত্বলাভ ঘটে । এইরূপ ধাপে ধাপে (ক্রমে) নিগূর্ণ ব্রহ্ম জানিয়া যে মুক্তি ঘটে তাহাকেই শাস্ত্রে ক্রমমুক্তি বলা হয় । সুতরাং সগুণ-ব্রহ্মজ্ঞান যে ক্রমমুক্তির দ্বারা অমৃতত্ব রূপ চবন ফল লাভ কবাইয়া দেয় ইহা বুঝাইতেও অমৃতত্ব-ফলের উপসংহার (নিগমন) হইয়াছে বলা যাইতে পারে ।

চতুর্থ খণ্ড সমাপ্ত

কেনোপনিষদের তাৎপর্য

কেনোপনিষদের তাৎপর্য কি সগুণ ব্রহ্মে অথবা নিগুণ মায়াতীত ব্রহ্মে—ইহা একটি বিশেষ আলোচ্য বিষয়। আপাত দৃষ্টিতে দেখিলে এই উপনিষদে সগুণ ব্রহ্মই প্রতিপাদিত হইয়াছেন বলিয়া মনে হইবে। প্রথমতঃ, এই উপনিষদের প্রারম্ভে বহিয়াছে মন প্রভৃতি ইঞ্জিয়ের প্রেরক সঙ্ক্ষেপ প্রশ্ন। এই প্রেবণকর্তৃৎ যাহার মধ্যে আছে তিনি নিশ্চয়ই নিগুণ, নির্ধর্মক হইতে পারেন না। দ্বিতীয়তঃ, কেনোপনিষদের চাবিটি খণ্ডের মধ্যে অন্তিম দুই খণ্ডে যে আখ্যায়িকাটি রহিয়াছে তাহাতে তো স্পষ্টতঃই সর্ব-শক্তিমান্ পরমেশ্বরের কথা বলা হইয়াছে। সুতরাং উপনিষদের শেষে এই সগুণ ব্রহ্মের প্রতিপাদন কব্যব জ্ঞাত সগুণ ব্রহ্মই এই উপনিষদের তাৎপর্য। তৃতীয়তঃ, চতুর্থখণ্ডের অন্তিম শ্রুতিবাক্যাটিতে ফল বলা হইয়াছে—এই ব্রহ্ম জানিলে অনন্ত স্বর্গলোক লাভ হয়। কিন্তু নিগুণ ব্রহ্ম জানার ফল তো মোক্ষ। তাহা তো ফলস্বরূপে উক্ত হয় নাই। এই কারণে সগুণ ব্রহ্মই কেনোপনিষদের তাৎপর্য ইহাই পূর্বপক্ষী বক্তব্য।

প্রথম আপত্তির উত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—মন প্রভৃতি ইঞ্জিয়েব প্রেবক যে, অত্যাগ প্রেবক অপেক্ষা তিন্ন ধবণেবু (বিলক্ষণ) তাহা তো ইবিতং প্রেবিতম্ এই শব্দদ্বয়ের দ্বারা প্রদর্শিত হইয়াছেই। (মন্ত্র ১।১ তাৎপর্য, ১০ স্তবক দ্রষ্টব্য)। বাস্তবিকপক্ষে ইঞ্জিয়াদিব প্রেবক প্রেরণ কবেন না, এই কথাও ‘প্রেবিতমিব’ এই ব্যাখ্যায় দেখান হইয়াছে (মন্ত্র ১।১, তাৎপর্য, ১১ স্তবক দ্রষ্টব্য)। আরও কথা, মন আদির প্রেষয়িতা সঙ্ক্ষে উক্তব দিতে গিয়া গুরু স্পষ্টতঃই তৃতীয় মন্ত্রে নিগুণ ব্রহ্মই বলিয়াছেন। যেখানে চক্ষুরাদি ইঞ্জিয় গমন করিতে পারে না সেই ব্রহ্ম কখনও সগুণ হইতে পারেন না। চতুর্থাদি অষ্টম পর্যন্ত মন্ত্রগুলিতেও এই কথাই আরও বিশদভাবে উল্লিখিত হইয়াছে।

দ্বিতীয় আপত্তির উত্তরে সিদ্ধান্তীয় বক্তব্য—এ কথা সত্য যে, তৃতীয় ও চতুর্থ খণ্ডে সপ্তম ব্রহ্মই আখ্যায়িকার দ্বারা প্রতিপাদিত হইয়াছেন। কিন্তু এই আখ্যায়িকার তো স্বার্থে পরম-তাৎপর্য নাই; ব্রহ্মজ্ঞানের জ্ঞাত অভিমান ত্যাগের আবশ্যকতা ও শমদমাদি গুণ অর্জনের প্রয়োজনীয়তা এই আখ্যায়িকার দ্বারা বুঝাইতে চাওয়া হইয়াছে। ইন্দ্রাদি দেবগণ বহু সদগুণের অধিকারী হইলেও অমরজন্মের অভিমান ত্যাগ করিতে পাবেন নাই, সর্বশক্তি পবনেশ্বরের শক্তিতেই যে সকলে শক্তিমান এই কথাটি বুঝিতে পাবেন নাই অথবা বুঝিতে পাবিলেও কার্যকালে (ব্যবহার কালে) তাহা ভুলিয়া গিয়াছিলেন। এই ইন্দ্রাদি দেবগণকে উপলক্ষ্য করিয়া শ্রুতি সকল মুমুক্শু ব্যক্তিকেই উপদেশ দিয়াছেন যে, ব্রহ্মবিজ্ঞানার্জনের জ্ঞাত অভিমান ত্যাগ ও শমদমাদি অর্জন করা একান্ত আবশ্যক।

প্রথম দুইটি খণ্ডে নির্গুণ ব্রহ্ম আলোচিত হইলেও তৃতীয় ও চতুর্থ খণ্ডে আখ্যায়িকার সাহায্যে সপ্তম ব্রহ্মের কথা বলাব একটি বিশেষ আবশ্যকতাও বহিয়াছে ইহা দাক্ষ্যণ্য্য পবিস্কৃষ্ট হইয়াছে। প্রথম খণ্ডের চতুর্থাদি অষ্টমাস্ত পাঁচটি নন্দ্র গুণের “তদেব ব্রহ্ম ত্বং বিদ্ধি নেদং যদিদমুপাসতে” বলা হইয়াছে। ইহাতে নির্গুণ ব্রহ্মকেই তত্ত্ব বলিয়া স্বীকার করা হইয়াছে এবং সপ্তম সোপানিক ঈশ্বরাদি উপাস্ত্রের ব্রহ্মত্ব নিবেদন করা হইয়াছে। ইহা হইতে একটি ভুল ধারণার সম্ভাবনা বহিয়াছে যে, উপাসনা সর্বথাই নিষিদ্ধ। কিন্তু তাহা শ্রুতির তাৎপর্যই নহে। উপাস্ত্র বিষ্ণু, ইন্দ্র, শিব ইত্যাদির ব্রহ্মত্বনিবেদন যে ভূমির (স্তবের) কথা সেই ভূমিতে উপস্থিত হইতে হইলে সপ্তম ব্রহ্মের উপাসনা অবশ্যই কর্তব্য। এই কথা বুঝাইবার জন্তই আখ্যায়িকার অবতারণা করা হইয়াছে। অত্যা অনধিকারী ‘নেদং যদিদমুপাসতে’ বাক্যের তাৎপর্য বুঝিতে না পারিয়া উপাসনা ত্যাগ করিয়া বসিবেন, তাহাতে ঘোর অনর্থ ঘটবে যেহেতু তিনি নির্গুণ ব্রহ্ম বুঝিবার শত স্তরে না পৌঁছানর জ্ঞাত তাহা উপলব্ধি করিতে পারিবেন না আলমর সপ্তম

ব্রহ্মের উপাসনা পবিত্রাঘ কবায় নিৰ্গুণ ব্রহ্মে উপনীত হওয়ার পথও কল্প হইবে। এইজন্তই কৈনোপনিষদে চতুর্থ খণ্ডে অত্যন্ত স্পষ্টভাবে “তদ্বনমিত্যুপাসিতব্যম্” বলিয়া সগুণ ব্রহ্মের উপাসনা বিহিত হইয়াছে।

উপাস্ত্র ও উপাসকের ভেদ জানিয়া যে উপাসনা হইয়া থাকে তাহা নিম্নাধিকারীর জ্ঞাত। কিন্তু চবমস্তবে উপাস্ত্র ও উপাসকের ভেদ থাকে না। তখন ‘অহং ব্রহ্মস্মি’, ‘তদ্বনমি’ এইরূপ অভেদ হইয়া থাকে, তখন উপাস্ত্র দ্বৈত আত্মস্বরূপ হইয়া যান। শ্রুতিতে বলা হইয়াছে—“এম ত আত্মা সর্বাস্তবঃ” অর্থাৎ এই ব্রহ্মই তোমার আত্মা, ইনিই সর্বাস্তব। “এম ত আত্মাহস্তর্গাম্যমৃতঃ” অর্থাৎ ইনি তোমার আত্মা, অন্তর্গামী, অমৃত। ইহাকেই উপনিষদেব অহংগ্রহ উপাসনা বলা হয়। এই অহংগ্রহ উপাসনা সকল সম্প্রদায়েবই স্বীকৃত। শাক্তগণ বলেন—“যং কদোনি জগন্মাতস্তদেব তব পূজনম্”। শৈবগণ বলেন—“যদ্ যৎ কর্ম কদোনি তত্তদখিলং শস্তো তবাবধনম্।” বামপ্রসাদী সম্প্রদায়েও বহিয়াছে—“এদান কালী তোমায খাব” ইত্যাদি।

এই দৃষ্টিতে বিচার করিলে ‘নেদং যদিদম্’ ইত্যাদি বাক্যের অর্থ ষাঁহার যথার্থতঃ উপলব্ধি করিতে পারিবেন না তাঁহাদের জ্ঞাত সগুণ ব্রহ্মের উপাসনাই বিহিত। কিন্তু এই উপাসনাতেই যে শ্রুতির চবম তাৎপর্য নয় তাহাও সুস্পষ্ট হইল। এই কথাই পদভাষ্যের টীকায় আনন্দগিরি বলিয়াছেন—“উত্তমাধিকারিগোচবমবিষয়ং ব্রহ্মাত্মজ্ঞানং পূর্ব-ত্রোক্তমুত্তরত্র তু মন্মাধিকারিগোচবং সগুণব্রহ্মোপাসনং বক্ষ্যতে।” (তৃতীয় খণ্ডের আভাষভাষ্যের টীকা)

তৃতীয় আপত্তির উত্তর—ফলশ্রুতিতে যে স্বর্গ পদটি বহিয়াছে তাহা প্রসিদ্ধ স্বর্গ বুঝাইবে না কিন্তু তাহাব দ্বারা সুখাত্মক ব্রহ্ম বুঝিতে হইবে। ‘স্বর্গ’ বলিতেই আমবা সুখ বুঝিয়া থাকি কিন্তু সেই সুখেরও বিনাশ আছে। এই ফলশ্রুতিপাদক শ্রুতিতে ‘জ্যেয়’ কথাটি থাকায় ‘সর্ব

মহত্ত্ব' স্মৃত বুদ্ধিতে হইবে এবং তাহা স্মৃতস্বরূপ ব্রহ্ম ব্যতীত আর কি হইতে পারে ? যে-স্মৃতের পব আৎ সংসার (জন্মমরণ-প্রবাহ) রূপ দুঃখ নাই তাহাই বাস্তবিক স্মৃত, তাহাই মোক্ষ এবং তাহাই এই নিগূর্ণ ব্রহ্ম জানাব ফল-বলিয়া কেনোপনিষদের শেষে কথিত হইয়াছে । অনেকেব মতে ইহা ফল নয় কিন্তু অর্থবাদ মাত্র । স্মৃতবাং সেই মতে এই আপত্তিই প্রযোজ্য হয় না ।

এইরূপে দেখান হইল যে, নিগূর্ণ পবব্রহ্মই কেনোপনিষদের তাৎপর্য । কোন শাস্ত্রের বা গ্রন্থের তাৎপর্য নির্ণয় কবিতে হইলে ছয়টি লিঙ্গ (উপায়) দ্বারা তাহা বুঝিতে হয় । সেই লিঙ্গগুলি হইল—উপক্রম (আবস্ত) ও উপসংহারের ঐক্য, অভ্যাস (বাব বাব বলা), অপূর্বতা (নূতনত্ব), ফল (প্রয়োজন), অর্থবাদ (স্তুতি, নিন্দা), উপপত্তি (যুক্তি) ।

১। 'কেনেবিতম্' (১১) ইত্যাদিতে এক অদ্বিতীয় ব্রহ্মের বিষয়ে প্রণেব দ্বারা উপক্রম কবা হইল । এই প্রণেব উপসংহার হইল আচার্যের উত্তবে । তিনি বলিলেন—'শ্রোত্রস্ত শ্রোত্রম্' (১২) ইত্যাদি । যিনি শ্রোত্রাদিবা শ্রোত্রাদি সেই অদ্বিতীয় ব্রহ্মই তোমার জিজ্ঞাসিত । এইভাবে শিষ্যের প্রণেব উপক্রম ও উপসংহারে এক অদ্বিতীয় ব্রহ্মই প্রতিপাদিত হওয়ায় উপক্রম ও উপসংহারের ঐক্য নামক প্রথম তাৎপর্যনির্ণায়ক লিঙ্গটি বুঝা গেল । অথবা 'অনন্ত জ্যেব স্বর্ণ লোক'কে উপসংহার বলিয়া ধবা যাইতে পারে । ইহা তো নিগূর্ণ ব্রহ্ম জানারই ফল । এইভাবেও উপক্রম ও উপসংহারের ঐক্য দেখান সম্ভব ।

২। 'ন তত্র চক্ষুর্গচ্ছতি' (১৩), 'যদ্ বাচানভ্যুদিতম্' (১৪), 'যন্ননসা ন মম্মতে' (১৫) ইত্যাদিবা দ্বারা পুনঃ পুনঃ একই নিগূর্ণ অদ্বিতীয় ব্রহ্ম প্রতিপাদিত হওয়ায় অভ্যাস নামক দ্বিতীয় লিঙ্গটিও সিদ্ধ হইল ।

৩। 'অন্তদেব তদ্ বিদিতাদথো অবিদিতাদধি' (১৬) ইত্যাদিতে প্রমাণান্তরের দ্বারা অজ্ঞাত (অপূর্ব) এই তত্ত্ব বুঝান হইল যে, ব্রহ্ম বিদিত

হইতেও ভিন্ন, আবার অবিদিত হইতেও ভিন্ন। ইহাই তৃতীয় লিঙ্গ অপূৰ্বতা।

৪। 'প্রেত্যাশ্বান্নোকাদমৃত্যুভবন্তি' (১২, ২১৫) অর্থাৎ মৃত্যুর পর অমৃতত্ব লাভই ফল। এতদ্ব্যতীত 'অনন্তে স্বর্গে লোকে জ্যেয়ে প্রতিতিষ্ঠতি' (৪১২) ইহাও ফল বলিয়া উল্লিখিত হইতে পারে। কেহ কেহ এই বাক্যটিকে অর্থবাদ বলিয়া থাকেন।

(৫) 'ইহ চেদবেদীদধ সত্যমস্তি' (২১৫) মস্ত্বেব দ্বাৰা দীৰ্ঘজীবন, অর্থ, খ্যাতি ইত্যাদি লাভ হয় বলিয়া ব্রহ্মজ্ঞানেব স্তুতি কৰা হইয়াছে। (২১৫ মস্ত্বেব তাৎপৰ্য্য দ্রষ্টব্য)। ইহাই অর্থবাদ নামক পঞ্চম লিঙ্গ।

(৬) 'ব্রহ্মণো বা এতদবিজ্যে মহীষধ্বম্' (৪১১) ইত্যাদি বাক্যে উমা হৈমবতী ইন্দ্রকে বলিলেন যে, তোমরা যখন সামান্য তৃণেও শক্তি প্রদর্শন করিতে পারিলে না তখন তোমাদের কোন শক্তিই নাই, তোমরা অনীশ্বব, একমাত্র ব্রহ্মই শক্তিমান^১। এই যুক্তিই উপপত্তি নামক অষ্টম লিঙ্গ।

পরব্রহ্ম কি সত্ত্বগ ?

প্রসঙ্গতঃ আবও দুইটি বিষয়ে আলোচনা করিতে বাধ্য হইতেছি। এই সত্ত্বগ ব্রহ্ম যিনি তৃতীয়-চতুর্থ খণ্ডে উপাস্ত্ররূপে প্রতিপাদিত হইলেন তিনি কি পবব্রহ্ম ? নূতন শিক্ষার্থী বক্ষে ইহা একটি নিদারুণ সমস্যা বটে। বস্তুতঃ, পবব্রহ্ম বলিতে নিগুণ মায়াতীত তুরীয় ব্রহ্ম^২ বুঝান হইয়া থাকে, আবার কখনও সর্বশক্তিমান, সর্বজ্ঞ ব্রহ্মকেও বুঝান হয়। এই উভয়েব

১। তন্মৈ তৃণং নিদধৌ ইত্যাদি ৩৬ মস্ত্বেব পদভাষ্য দ্রষ্টব্য—“এতত্ত্বগমাত্রং সমাগ্রতো দহ, ন চেদন্ত দধুং সমর্থো মুঞ্চ দধুঃ। ভাষ্টিমানঃ সর্বত্রৈত্যুক্ত :....”

২। তুরীয় কথাটির অর্থ চতুর্থ। স্থূলশরীরাবচ্ছিন্ন, সূক্ষ্মশরীরাবচ্ছিন্ন, কারণ-শরীরাবচ্ছিন্ন চৈতন্য হইতে অতিরিক্ত গুঢ় মায়াতীত অনবচ্ছিন্ন চৈতন্যকেই চতুর্থ বা তুরীয় ব্রহ্ম বলা হয়।

মধ্যে পার্থক্য করার জন্য নির্গুণ ও সগুণ বলা যাইতে পারে। এই উপনিষদের শেষ দুই খণ্ডে সর্বজ্ঞ, সর্বশক্তি ব্রহ্মেণ কথাই বলা হইয়াছে। তিনি যে পরব্রহ্ম তাহা বাক্যভাষ্যে স্পষ্টই বলা হইয়াছে^১। পদভাষ্যেও তাহা অতি সংক্ষেপে নির্দেশ করা হইয়াছে মাত্র^২। উপাস্ত্র (ধ্যেয়) ব্রহ্মও যে “পরং ব্রহ্ম” বলিয়া উল্লিখিত হন তাহা ব্রহ্মসূত্রেব ১২।২ ভাষ্যের শেষে বলা হইয়াছে।

পরমেশ্বর কি রূপ গ্রহণ করিতে পারেন ?

পরমেশ্বরের রূপ গ্রহণ কিরূপে সম্ভব ? এই উপনিষদে ‘উমা হৈমবতী’ কিরূপে দৃষ্টিগোচর হইলেন ? ইহাব সংক্ষিপ্ত উত্তর—পরমেশ্বর কেবলমাত্র সাধকের প্রতি অল্পগ্রহ করাব জন্য^৩ মায়াপ্রভাবে মিথ্যারূপ পবিগ্রহ করেন। ইন্দ্রাদি প্রত্যি অল্পগ্রহকর্তাঃ পরমেশ্বর উমারূপে আবির্ভূত হইয়াছিলেন কিন্তু এই রূপ মায়িক ব্যতীত কিছুই নয়।

১। “ব্রহ্মেতি পরো লিঙ্গাৎ। ন হৃদ্রা পরাদীষরানিত্যসর্বজ্ঞাৎ পরিতৃপ্তাগাদীং-
স্তুগং বজ্রীকর্তৃং সামর্থ্যমন্তি”। (তৃতীয় খণ্ড, আভাষ ভাষ্য)

২। “ব্রহ্ম যথোক্তলক্ষণং পরম্” (৩।১)

৩। “স্তাৎ পরমেশ্বরস্তাপীছাবশান্ মায়ায়ঃ কপং সাধকানুগ্রহার্থম্” (ব্রঃ সূঃ ১।১।
২০ ভাষ্য)। “কথং তর্হি দেহগ্রহণমিত্যুত্তরার্থে নাহ প্রকৃতিং স্বামিষ্ঠান্ সম্ভবামি প্রকৃতিং
সারাখ্যাং বিচিত্রানেকশক্তিমযটমানযটনাপটীন্নসীং স্বাং যোপাধিত্বতামধিষ্ঠায় চিদানন্দেন
বলীকৃত্য সম্ভবামি।” (গীতা, মধুসূদনোব্যাখ্যা, ৪।৩)

APPENDIX B

Alphabetical list of mantras

	खं०	मं०
अथ वायुमब्रुवन् वायवेतत्	...	३ ७
अथाध्यात्मं यदेतत्	...	४ ५
अथेन्द्रमब्रुवन्मघवन्	...	३ ११
इह चेदवेदीदथ	...	२ ५
उपनिषदं भो ब्रूहि	...	४ ७
केनेषितं पतति प्रेषितं मनः	...	१ १
तदभ्यद्रवत्तमभ्यवदत्	...	३ ४
”	...	३ ८
तद्ध तद्वनं नाम	...	४ ६
त ऐक्षन्तास्माकमेवायम्	...	३ २
तस्माद्वा इन्द्रोऽतितराम्	...	४ ३
तस्माद्वा एते देवाः	...	४ २
तस्मिंस्त्वयि किं वीर्यम्	...	३ ५
”	...	३ ९
तस्मै तृणं निदधौ	...	३ ६
”	...	३ १०
तस्यै तपो दमः कर्मेति	...	४ ८
तस्यैष आदेशो यदेतद्	...	४ ४
तैऽग्निमब्रुषञ्जातवेदः	...	३ ३
न तत्र चक्षुर्गच्छति	...	१ ३
नाहं मन्ये सुवेदेति	...	२ २
प्रतिबोषविदितम्	...	२ ४
ब्रह्मा ह देवेभ्यः	...	३ १

यच्चक्षुषा न पश्यति	...	१	६
यच्छ्रोत्रेण न शृणोति	...	१	७
यत्प्राणेन न प्राणिति	...	१	८
यदि मन्यसे मुवेदेति	...	२	१
यद्वाचानभ्युदितम्	...	१	४
यन्मनसा न मनुते	...	१	५
यस्यामत तस्य मतम्	...	२	३
यो वा एतामेवम्	...	४	९
श्रोत्रम्य श्रोत्रम्	...	१	२
स तस्मिन्नेवागशे	...	३	१२
सा ब्रह्मेति होवाच	...	४	१

APPENDIX C

Variations in Atharva-text of Kenopanisad

There are some variations in the Atharva-text of K. U. These have been noted by Weber in his *Indische Studien*.¹ He has shown the variant readings on the basis of the two editions of K. U. and those have been referred to as I & B. Of the two I belongs to AV. and B belongs to Sāmaveda. We give here below the reading of our edition and also the corresponding variant reading in I and B.

No. of m.	our reading	variant reading shown by Weber
1.1.	प्रेषितं मनः केन प्राण प्रथमं प्रैति युक्त	प्रेरितं मनः केन प्राणः प्रतिमुक्त ² -I
1.2.	प्रेत्यास्माल्	प्रेत्यास्माल् ³ -I, B
1.3.	मनः । न विद्यो न विजानीमो यथैतदनु- शिष्यात्	मनः । न विद्यो न च जानीमो यथैतदनुशस्यात्-I
1.5.	मनो मतम्	मनमो मतम्-I
1.5., 1.6. & 1.7.	नेदं यद्	नेय यद्-I

¹ *Indische Studien* von Dr Albrecht Weber, Zweiter Band, Berlin, 1853, P. 182.

² According to Weber this reading is mistaken.

³ So far as our knowledge goes, all the editions read *प्रेत्यास्माल्* etc. Thus it is difficult to understand why Weber has shown this variant.

No. of m.	our reading	variant reading shown by Weber
1.7.	यच्छ्रोत्रेण	यत्र श्रोत्रम्—I
1.8.	यत् प्राणेन etc.	not found—I
2.1.	यदि मन्यसे दहरम्	यदिदं मन्यसे—I दहरम्—I, B. Here Weber comments that Ś. in his bhāṣya uses the word दहरम् twice and दभ्रम् only once.
	देवेष्वथ नु मीमांस्यमेव	देवेषु अप्यनुमीमांस्यमेव नु मन्ये ॥—I
		देवेष्वप्यनुमीमांस्यमेव नु मन्ये ॥—B
		In both the editions this mantra ends here and the next mantra begins with विदितं नाहम्. ¹
m. 2.2.	नो न वेदेति	I drops this portion perhaps due to mis- take. This is Weber's view.
m. 2.4.	विन्दते । आत्मना	विन्दसे । आत्मनि—I

¹ It should be noted that none of these two editions reads नाह, the reading accepted in ŚVB.

No. of m.	our reading	variant reading shown by Weber
m. 2.5.	अवेदीत्...अवेदीत्	अवेदीः...अवेदीः-I
m. 3.2.	विजज्ञौ व्यजानत	विजज्ञे-I व्यजानन्त-B
m. 3.2-3.12.	यक्षम् .	यक्ष्यम् (always)-I यक्ष्यम् (once)-B
m. 3.2.	किमिदं	होवाच किमिदं-I, B
m. 3.3, 3.7.	विजानीहि किमेतत्	विजानीहि किमिदम्-I, B
m. 3.4., 3.8., 3.11.	तदभ्यद्रवत्	तमभ्यद्रवत्-I, B
m. 3.4., 3.8.	वा अहम्	वाहम्-B
m. 3.6., 3.10.	सर्वजवेन	सर्वं जवेन-I, B
m. 4.1.	वा एतद्विजये	वा विजये-I
m. 4.2.	ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पृशुस्ते ह्येनत्	ह्येन नेदिष्ठं पस्पृशुः स ह्येतत्-B
m. 4.3.	प्रथमो ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पृशं स ह्येनत् प्रथमो	प्रथमं-I ह्येन नेदिष्ठं-I, B पस्पृशुः-B स ह्येन प्रथमम्-I
m. 4.6.	उपासितव्यं स य एतदेवं वेदाभि	उपासितव्यं य एवं वेदाभि-I
m. 4.7.	त उपनिषद् ब्राह्मीं वाव त उपनिषदम्	तदुपनिषद् ब्रह्मोवाचैनमुप- निषदम्-I. Weber ap- prehends a mistake in this reading.

No of m.	our reading	variant reading shown by Weber
m. 4.9.	एतामेव वेदा	एतामुपनिषद् वेदा—I, एता- मेव उपनिषद् वेदा—B
Colophon		इत्याथर्वणीये केनेषितो- पनिषत्—I. इति श्रीसाम- वेदे केनेषितोपनिषत्—B

APPENDIX D

Vedic Metre

1. In contradistinction with the metres in classical Sanskrit the metrical regulations of Vedic language are less rigid and sometimes flexible to a large extent. Each verse (पाद) of a Vedic stanza consists of two portions called the opening and the cadence. The last four or five syllables constitute the cadence and the rest, the opening. The opening is almost free from any rigidity whereas the cadence is regulated by two or three fixed combinations of long and short vowels¹. Even in the cadence the last syllable is a syllaba anceps i. e. the quantity of it is indifferent.

2. The metre of a particular stanza is determined by the number of syllables it contains. It is interesting to note that the number of syllables of the 21 metres increases in arithmetical progression with a difference of four syllables.² Thus commencing from गायत्री with 24 syllables we come to समुद्र containing 104 syllables.³ Metres with 52 or more syllables are known as अतिच्छन्दस्⁴. However, from the ascending order of the number of syllables a student may easily ascertain that the second metre उष्णिक् contains 28 syllables, अनुष्टुप् i. e. the third metre comprises 32 and so on.

3. Here it should be noted that some metres possess three verses, some four and some five. The number of verses of seven frequently occurring metres are being mentioned here. But the students should know that this rule is subject to violations every now and then.

गायत्री— 8×3	=24	पङ्क्ति— 8×5	=40
उष्णिक्— $8+8+12$	=28	त्रिष्टुप्— 11×4	=44
अनुष्टुप्— 8×4	=32	जगती— 12×4	=48
बृहती— $8+8+12+8$	=36		

4. If there is any shortage in the number of syllables in a stanza, the number is generally made up by the separation (विकर्ष) of the euphonic combinations which have compressed the two syllables into one.⁵ The examples from Kenopaniṣad are—यथा एदनुशिष्यात् in m. 1.3 ; वाचा अनभ्युदितम् in m. 1.4. The syllables नाम् and वाम् at the end of a verse are generally separated as ना आम् and वा आम्.⁶ But no such occasion arises in K. U.

5. Even by resorting to this procedure if the number of the syllables of a stanza falls short of the required amount by one syllable only, it is called निचृब् and if the number exceeds by one syllable, it is qualified by the term भुरिक्⁷. For instance—श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. (m. 1.2) containing 45 syllables is भुरिक् त्रिष्टुप्.

But if the number of syllables is less by two than any standard metre, it is called अन्तस्थच्छन्दस्.⁸ For each अन्तस्थच्छन्दस् there is a separate name. A गायत्री metre contains 24 syllables ; but a stanza consisting of 22

syllables is known as राट् (गायत्री). Similarly a stanza of 26 syllables is called सम्राट् (उष्णिक्).⁹

6. So far we have discussed the आर्यी type of metre. But each of the metres has other varieties too which we are not going to deal in any detail. A chart is being placed here and the students may determine the metre and the variety by the graphic method.

छन्द.	गायत्री	उष्णिक्	अनुष्टुप्	बृहती	पङ्क्ति	त्रिष्टुप्	जगती
आर्यी	२४	२८	३२	३६	४०	४४	४८
दैवी	१	२	३	४	५	६	७
आसुरी	१५	१४	१३	१२	११	१०	९
प्राजापत्या	८	१२	१६	२०	२४	२८	३२

7. Now for the convenience of the students the metres and the irregularities therein of each of the mantras of Kenopaniṣad are being pointed out on the basis of Nidānasūtra of Patañjali and the commentary of Tātprasāda.

m. 1.1. केनेपितम् etc.

— त्रिष्टुप्, भुरिक्, first verse contains 12 syllables [See Para 5]

m. 1.2. श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc.

— त्रिष्टुप्, भुरिक्, second verse contains 12 syllables [See Para 5]

- m. 1.3. न तत्र चक्षुः etc. — अनुष्टुप्, विकर्ष in 4th verse यथा एतद्
[See Para 4]
- अन्यदेव तद् etc. — अनुष्टुप्, regular
- m. 1.4. यद् वाचा etc. — अनुष्टुप्, विकर्ष in वाचा अनभ्युदितम् [See Para 4]
1 syllable less in 2nd verse, 1 syll. more in 4th verse.
- m. 1.5. यन्मनसा etc. — अनुष्टुप्, 1 syll. less in 2nd and 1 syll. more in 4th verse.
- m. 1.6. यच्चक्षुषा etc. — अनुष्टुप्, भुरिक्, 4th verse contains 9 syll.
[See Para 5]
- m. 1.7. यच्छात्रेण etc. — " " " "
- m. 1.8. यत् प्राणेन etc. — " " " "
- m. 2.1. यदि मन्यसे etc. — It is in prose. If it is in verse, the metre is जगती. It is regular, if the reading दह् or दध्न is admitted ; but it is भुरिक्, if दहर is accepted.
[Also see P. 104, f. n. 1]
- m. 2.2. नाहम् etc. — अनुष्टुप्, regular
- m. 2.3. यस्यामतम् etc. — अनुष्टुप्, regular •

m. 2.4. प्रतिबोधविदितम् etc. — अनुष्टुप्, भुरिक्, 1 syll.
more in 1st verse

[See Para 5]

m. 2.5. इह चेत् etc, — It contains 46 syllables.
According to निदानसूत्र it
is अन्तस्या जगती. [See
Para 5 and f. n. 9]. If
the word इह is left out
[See P. 151], it is त्रिष्टुप्,
भुरिक्. [See Para 5]. Also
see P, 147, f. n.

All the other mantras are in prose.

¹ Cf. V.G.S. p. 436.

² पथ्यान्वेवाग्रे सप्त चतुरुत्तराणि च्छन्दांसि व्याख्यास्याम (निदान-
सूत्र १।१) ; द्विपञ्चाशदक्षरप्रभृतयश्चतुरुत्तरौ द्वौ सप्तवर्गौ चतु शता-
क्षराणां परार्ध्या (निः सू. २।१)

³ The names of the metres of Sāmaveda, as shown in Nidānasūtra, are not the same as in Rkprātiśākhya, Piṅgalacchandaḥsūtra, Śuklayajuḥsarvānukramasūtra etc. But the names of the first seven metres are everywhere the same. They are—

गायत्र्युष्णिगनुष्टुप् च बृहती च प्रजापतेः ।

पङ्क्तिस्त्रिष्टुब् जगती च सप्त च्छन्दांसि तानि ह ॥

(Rkprātiśākhya 16. 1)

All the metres have been enumerated in one single sūtra — “गायत्र्युष्णिगनुष्टुब्बृहतीपङ्क्तिस्त्रिष्टुब्जगतीशक्वर्व्य-
तिशक्वर्व्यष्ट्यष्टिधृत्यतिधृतयः कृतिप्रकृत्याकृतिविकृतिसङ्कृत्यभिकृत्युत्-

कृतय” —शुक्लयजुःसर्वानुक्रमम्, पञ्चमाध्याय । But the nomenclature of अतिच्छन्दस् (i. e. metres after जगती) is somewhat different in Nidānasūtra—विधृति. (52), शक्वरी (56). अष्टि. (60), अत्यष्टि. (64), महना° (68). सरित् (72), सम्पा (76), सिन्धुः (80), सलिलम् (84), अम्भः (88), गगनम् (92), अर्णव° (96), आपः (100), समुद्रः (104).

१ ऊर्ध्वं जगत्या अतिच्छन्दसः—नि. सू २।१

२ चत्वारि सन्धिजातानि यैश्छन्दो ह्रसने न च ।

प्रश्लिष्टमभिनिहितं क्षिप्रसन्धिरभिध्रुवम् ॥

एतानि सन्धिजातानि मिमानश्छन्दसांऽक्षरैः ।

द्वैधं कुर्यादसम्पूर्णे सम्पूर्णे किञ्च नैङ्गयेत् ॥ (नि. सू २।३)

Here तातप्रसाद in his commentary तत्त्वमुबोधनी says—
“असम्पूर्णे छन्दोद्वैधं कुर्यादिति विकर्षेण गणयेत् सम्पूर्णे सति किमप्यक्षरं न गणयेन्न चालयेदिति”. Students should note that this separation or विकर्ष is generally known as व्यूह.

६ अथ यत्रैतदक्षरमागच्छति नामिति वामिति, वा तद्रहितोनीकरोति (नि. सू २।३)

७ अथ निचृद्भुरिजः । या एकेनाक्षरेणोनास्ता निचृत् । अथैकेन ज्यायस्यस्ता भुरिजः—नि. सू २।२.

८ एतासामन्तरेष्वन्तस्था छन्दासि । द्वाविंशत्यक्षरप्रभृतयः—

नि. सू २।१.

९ The names of the other अन्तस्थ metres with the number of syllables are being mentioned on the authority of Nidānasūtra of Patañjali—विराट् (अनुष्टुप्)—30, स्वराट् (बृहती)—34, स्ववशिनी (पङ्क्तिः)—38, परमेष्ठा (त्रिष्टुप्)—42, अन्तस्था (जगती)—46, प्रलम् (विधृतिः)—50, अमृतम् (शक्वरी)—54, वृषा (अष्टिः)—58, जीवम् (अत्यष्टिः)—62, तृप्तम् (महना)—66, रसः

(सरित्)-70, शुक्रम् (सम्पा)-74, अर्ण (मिन्धु)-78, अशः (सलिलम्)
 -82, अम्भ. (अम्भः)-86 अम्बु (गगनम्)-90, वारि (अर्णवः)-94,
 आपः (आप)-98, उदकम् (समुद्र)-102.

Students should note that in Rkprātiśākhya etc. a metre with two syllables less is called विराट् and with two more is called स्वराट्.

APPENDIX E

Abbreviation

AG.	Ānandagiri or Ānandajñāna
APK.	Edition of Adhyātma Prakāśa Kāryālaya
ASB.	Edition of Asiatic Society of Bengal
AV.	Atharvaveda
B.	Brāhmaṇa
BDB.	K. U. edited by B. D. Basu
BH.	Bhāskarānanda
D.	Digambarānucara (edition by Śrīdhara Śāstri Pāṭhaka)
G.	Gopālānandasvāmīn (Nirṇaya Sāgara)
JB.	Jaṃiniyabrāhmaṇa
JUB.	Jaṃiniyopanīṣadbrāhmaṇa
JUBHO.	JUB. edited by Hanns Oertel
m.	mantra
MWD.	Monier William's "A Sanskrit- English Dictionary"
N.	Nārāyaṇa (Ānandāśrama)
P.	Prakāśikā (edition not known, title page lost)
PB.	Padabhāṣya
PMD.	Prakāśikā by Mukundadāsa (edition not known, title page lost)
PRR.	Prakāśikā by Raṅgarāmānuja („)
RK.	Radhakrishnan
RV.	Ṛgveda
Ś.	Śaṅkarācārya
ŚB.	Śaṅkarabhāṣya
SBE.	Sacred Books of the East

ŚPB.	Sankarācārya's Padabhāṣya
SCB	Edition of K. U. by Śrīśacandra Basu
ŚN.	Śaṅkarānanda
ŚVB.	Śaṅkarācārya's Vākyabhāṣya
TA.	Taittirīyāranyaka
TB.	Taittirīyabrāhmaṇa
TLB.	Talavakārabrāhmaṇa
TLUB	Talavakāropanisadbrāhmaṇa
TU.	Taittirīyopaniṣad
U.	Upanisad
UB.	Upanisadbrahmayogindra (Adyar Library)
VB.	Vākyabhāṣya
V.G.	Vedic Grammar by Macdonell
V.G.S.	Vedic Grammar for students by Macdonell.

APPENDIX F

Analysis of the Mantras

- m. 1.1.—The intelligent student inquires of the teacher about the person who impels the organs as the ear, the mind etc.
- m. 1.2.—The teacher answers that this impeller is the ear of the ear, the mind of the mind etc. He who knows Him attains immortality after death.
- m. 1.3.—The teacher further says that none of the organs is able to understand the nature of this impeller viz. Brahman. He is other than known and also other than unknown. This is the way in which the previous preceptors instructed in Brahman.
- m. 1.4.—Brahman cannot be revealed by the organ of speech ; on the contrary, the organ itself is revealed by Brahman. This nature of Brahman is beyond worship.
- m. 1.5 to 1.8.—Brahman reveals the other organs also but these organs fail to know Brahman.
- m. 2.1.—The teacher says, "If you think that you know Brahman well, I warn you that you are mistaken and advise that you should pore upon Brahman." The student remains absorbed and observes mildly, "I think I know Brahman."

m. 2.2.—The student clarifies his previous statement. “I do not think I know well but it is also not true that I do not know. I know Brahman indeed. Anybody who understands my observation really understands Brahman ”

m. 2.3 —The catechism ends here. Śruti herself instructs —A really enlightened person thinks that Brahman cannot be *known* (वेद्य). A man with a specious knowledge claims that he knows Brahman surely

m. 2.4 —The perfect knowledge of Brahman means knowing of Brahman in every knowledge. By knowing this one attains immortality. Supreme power is obtained through Self and eternity, through knowledge.

m. 2.5.—This knowledge of Self should be obtained in this very life ; otherwise serious miseries are stored up for a person. He who knows Brahman in every object attains immortality after death.

m. 3 1.—Brahman, the omnipotent God, defeated the *asuras* through the gods. But the gods became proud of this victory as if they themselves had won the battle

m. 3.2.—Brahman came to know of this vainglory of the gods. With a view to putting an end to this vanity. Brahman appeared before them in a venerable form (यक्ष). They failed to know this Yakṣa.

m. 3.3. to 3.6.—Being requested by the other gods Agni

approached near Yakṣa, conversed with him and failed to show his might even on a speck of straw. He came back bashfully.

m. 3. 7 to 3.10—Vāyu proceeded but being unable to know this Yakṣa acknowledged his defeat.

m. 3. 11.—Indra, the king of gods, was taught a good lesson inasmuch as Yakṣa did not care to talk to him and disappeared.

m. 3.12.—But Indra did not fall back and pondered seriously over the nature of Yakṣa. Brahman appeared again in the form of Umā. Indra inquired of her about this Yakṣa.

m. 4.1.—She instructed that It was Brahman and that the victory and glory of the gods should actually be attributed to Brahman.

m. 4.2 and 3. —These three gods are superior to all other gods since they (the three gods) had the touch of Brahman. Again Indra excels all because he had the fortune of knowing Brahman for the first time.

m. 4.4—Now Brahman is being instructed through similes. As the flash of lightning spreads all on a sudden so also Brahman creates this huge world simultaneously by His extraordinary power. As a man requires no effort for winking, so also Brahman creates this world at ease.

m. 4.5.—The meditator thinks that his mind moves towards the effulgent Brahman and remains there.

With the help of ceaseless meditation he realises Brahman in his mind.

m. 4.6.—~~Meditation~~ as 'tadvana' (तद्वन) is prescribed.
Good result of this meditation is mentioned.

m. 4.7.—Being asked by the pupil to teach the secret
(उपनिषत्) the teacher says that he has already
said this.

m. 4.8.—The means of attaining knowledge are enumerated
as *tapas*, *dama* etc.

m. 4.9.—The result to be achieved by the knowledge of
Brahman is eternal happiness.

APPENDIX G

Questions and Hints on Answers

1. Bring out the meaning of Upaniṣad from its derivation.

Hints—See Notes of m. 4.7.

2. (a) To what Brāhmaṇa of what Veda does the Kenopaniṣad belong ? (b) Can you account for the name Talavakāropaniṣad ? (c) How many recensions of K. U. have, to this day, been available ? (d) Have you noticed any variation in reading between the different recensions ?

Hints—(a), (b)—See Introduction, P. 1-3. (c) Two recensions—one of Sāmaveda and another of Atharvaveda. (d) See Appendix C.

3. Justify the appellations Kenopaniṣad, Keneṣitopaniṣad, Talavakāropaniṣad, Jaiminiyabrāhmaṇopaniṣad.

Hints—The first appellation is due to the initial word केन and the second for the first two words केन and इषिन्न. For the other appellations see Introduction.

4. Show the reasons in favour of and also against the common authorship of the two bhāṣyas of K. U.

Hints—See Introduction, P. 6-9.

5. Show the relation between *kārmakāṇḍa* and *jñānakāṇḍa* with specific reference to Jaiminiyabrāhmaṇa and Kenopaniṣad ?

Hints—Pp 31–36.

6. What is the necessity of a Peace Chant prior to the beginning and just after the completion of an Upaniṣad ? Quote from your memory the Peace Chant of Kenopaniṣad and find out the implication of it.

Hints—Pp 19–22 & P. 230

7. (a) Do you find any special aptitude of the student for the spiritual enquiry ? (b) Justify the utility of the two words इषितम् and प्रेषितम् in m. 1.1 (c) Do you think that the impelling referred to in m 1.1 is real ?

Hints—(a) See Viva of m 1.1., Para 5, (b) See Viva. Para 3, 4 & 5 (c) See Viva Para 6

8. How is it that the preceptor parries the student's question as to the nature of the impeller of the senses ? Should we not accuse the teacher of answering in an abstruse style ?

Hints—See Viva of m. 1.2, Para 2, 3 & 4 ; Exposition, Para 2.

9. What is the traditional way of instructing in Brahman who is beyond the reach of all senses ? Discuss fully.

Hints—Viva. of m 1.3, Para 4 to 8 ; Exposition Para 2, 3.

10. Can Brahman be meditated upon ? If so, why ?
If not, why not ?

Hints—Viva. of m. 1.4, Para 6. Unqualified Brahman cannot be meditated upon. But persons of less intellect and capacity have recourse to meditation. So they meditate upon qualified Brahman. (See Viva. of m. 4. 6)

11. (a) Is there any inconsistency in “I know Brahman well” ?

(b) How should an enlightened person express his knowledge of Brahman ?

Hints—(a) See Viva . m. 2.1 . Para 2 ; Exposition Para 2 (b) Viva. and Exposition of 2.2.

12. “I think I know Brahman ”—Is this utterance an expression of perfect knowledge ?

Hints—Viva and Exposition of m. 2.2.

13 Can you cite any instance where a dubious proposition is thought to be the expression of a correct knowledge ? Give reasons for your answer.

Hints—Viva. and Exposition of m. 2. 2

14 How should an Advaitin offer a solution to the contradictory statement—यस्यामतम् etc. (m 2. 3.) ?

Hints—See Notes of m. 2.3.

15. Discuss the meaning of the word प्रतिबोध and determine in this connexion the nature of Self in relation to knowledge.

Hints—Exposition, Viva. and Notes of m. 2. 4.

16. What are the results that one may attain by the knowledge of Brahman ? Discuss whether these results are mere eulogies ?

Hints—See Notes under मत्स्यम्, P. 150

17. Bring out clearly the significance of the story in the third and fourth Khandas.

Hints—See आख्यायिकायास्तात्पर्यम् P. 161 and Significance of the story, P. 162.

18 Find out the reason why Yakṣa did not talk to Indra, although Indra was definitely superior to the other gods.

Hints—See Notes under तस्मात्तिरोदधे, P. 183.

19. Account for the superiority of Indra to all other gods, even to Agni and Vāyu.

Hints—See Viva. and Exposition of m. 4. 2,3.

20. Who are the three gods referred to in the story of K. U. ?

Hints—See P. 186.

21. What is the secret of Indra's success and of the failure of the other two gods ?

Hints—See Viva. and Exposition of m. 3.12

22. Discuss fully the nature of Umā with special reference to the terms बहुशोभमानामुमा हैमवतीम्.

Hints—See Pp 183-186 and P. 181, f. n. 2

23. How can Brahman be taught through similes ?

Hints—Viva. and Exp. of m. 4. 4 and 4. 5

24. How should a person meditate upon Brahman ? State, according to K. U., the results which one will attain by such meditation.

Hints—Viva. and Exp. of m, 4.6.

25. Try to reconcile the two mantras—तदेव ब्रह्म त्व विद्धि नेद यदिदमुपासते and तद्ध तद्धनमित्युपासितव्यम्.

Hints—P 162, para 3 ; P. 164, para 1

26 What is meant by the word उपनिषद् in ब्राह्मी वाव न उपनिषदमब्रूम ?

Hints—See Notes of m. 4 7 under उपनिषद्

27 (a) Discuss the necessity of the confirmatory statement—ब्राह्मी वाव न उपनिषदमब्रूम. (b) Account for the past tense in अब्रूम with reference to the following mantra—तस्यै तपो दम etc

Hints—(a) See Viva of 4 7, Para 2 & 3 (b) See Notes of m. 4 7 under ब्राह्मीम्, अब्रूम

28 What exactly is the import of the Kenopanishad—qualified Brahman or unqualified ? Demonstrate your answer with the help of the six means of ascertaining the import of a dissertation

Hints—See Introduction, P.10-14.

APPENDIX H

Addenda and Corrigenda

In spite of my best efforts some mistakes could not be avoided. The main typographical mistakes have been enlisted below. I also propose to add a few lines in some places for the clarification of the points.

P. 14, f. n. Add—We may also cite from Siddhānta-bindu (Śl. 8) where Madhusūdana says : “एकस्यैव चतुर्भुज-चतुर्मुखपञ्चमुखाद्याः पुमाकाराः श्रीभारतीभवान्याद्याश्च स्त्र्याकारा अन्ये च मत्स्यकूर्मादयोऽनन्तावताग लीलयैवाविर्भवन्ति भक्तानुग्रहार्थमित्यवधेयम् ।” Here Gaudābrahmānanda quotes this K. U. as an instance for Brahman’s assuming the form of a lady. He says—“अत्र उमादेव्या ईश्वरत्व स्पष्टम् । अन्यथा देवानामनीश्वराणां सर्वेषां यक्षाज्ञानस्य पूर्वमुक्तत्वाद् ब्रह्मविद्याधिष्ठातृत्वेनेश्वरमहवासशील-सत्त्वेऽप्यनीश्वरत्वाद् यक्षतत्त्वोपदेशकर्तृत्वामम्भवात् ।” (न्यायरत्नावली ३५६-५७ पृ.; च(खम्बा स))

P. 21, line 27. Read — which are

P. 28, „ 16. Read — शरणमपश्यन्नभय

P. 37, „ 3. Read — नियोगार्थे

P. 49, „ 24. Read — श्रोत्रादिभिरसहतो

P. 62. „ 7. Read — acceptance

“ P. 65, f. n. Note that विद्य may be justified by विदो लटो वा (Pāṇ. 3.4.33).

P. 67, line 1 Read — ब्रह्मात्मेति

P. 71, „ 5 Read —तद्धर्मतयैव

P. 79, line 13. Add —So Brahman may be taught only by remaining silent. cf. चित्रं वदतरोर्मूले वृद्धा. शिष्या गुरुर्वृवा । गुरोस्तु मौन व्याख्यान शिष्यास्तु, ~~शिष्यसंशयाः ॥~~— दक्षिणामूर्तिस्तोत्रम् and मौनव्याख्याप्रकटिद्वपरब्रह्मतत्त्वम् etc. *ibid*. Also cf Brahmasūtrabhāṣya by Ś.—3.2.17.

• • P. 85, line 13. Read — सत्यानृते”⁴

P. 87, f. n. „ — प्राप्तायाम्..नियन्तु..

P. 88, line 19. „ — वर्णैरभि..

P. 96, „ 23. . — perception

P 123, „ 12. „ — न वेद इति नो

P.137, „ 24. „ — बौद्धा हि सर्वे

P. 150, line 18. Add—It should be clarified here that the fourth caste *viz.* Śūdra has no right to read the Vedānta though they are entitled to have the same knowledge through other works as *itihāsa*, *purāṇa* etc. cf. “ ‘श्रावयेच्चतुरो वर्णान्’ इति च तिहासपुराणाधिगमे चातुर्वर्ण्यस्याधिकार-स्मरणात् । वेदपूर्वकस्तु नास्त्यधिकारः शूद्राणामिति स्थितम् ।” ब्रह्म-सूत्रभाष्यम् १।३।३८

P.171, line 18. Read — [यक्षम्

P.181, „ 6. „ — शोभामादधाना

/ P.192, „ 21. „ — प्रियतमं

P.193, „ 3 „ — पस्पर्श

P.196, „ 22 „ — यदेतत्

P.196, „ 23 „ — विद्यतो

P. 211,	f. n. 2.	Read	त्यक्तुः प्रत्यक्परं
P. 221,	line 19.	Read	इन्द्रियार्थेषु
P. 225,	line 1.	Read	स्वर्गे लोके
P. 226,	line 6.	Read	ब्रह्मात्मत्वेना
P. 226,	line 24.	Read	तन्मा भूदिति 'अनन्ते ज्येये'
P. xiv,	f. n.	Read	वज्रपूर्वक
P. xv,	line 23.	Read	वायुकेऽ
P. lviii,	line 3.	Read	ब्रह्मतत्त्व
P. lxix,	line 17.	Read	अश्रित्कश्चानवासी
P. lxxiii,	f. n.	Read	पिश्रनाद शाखा
